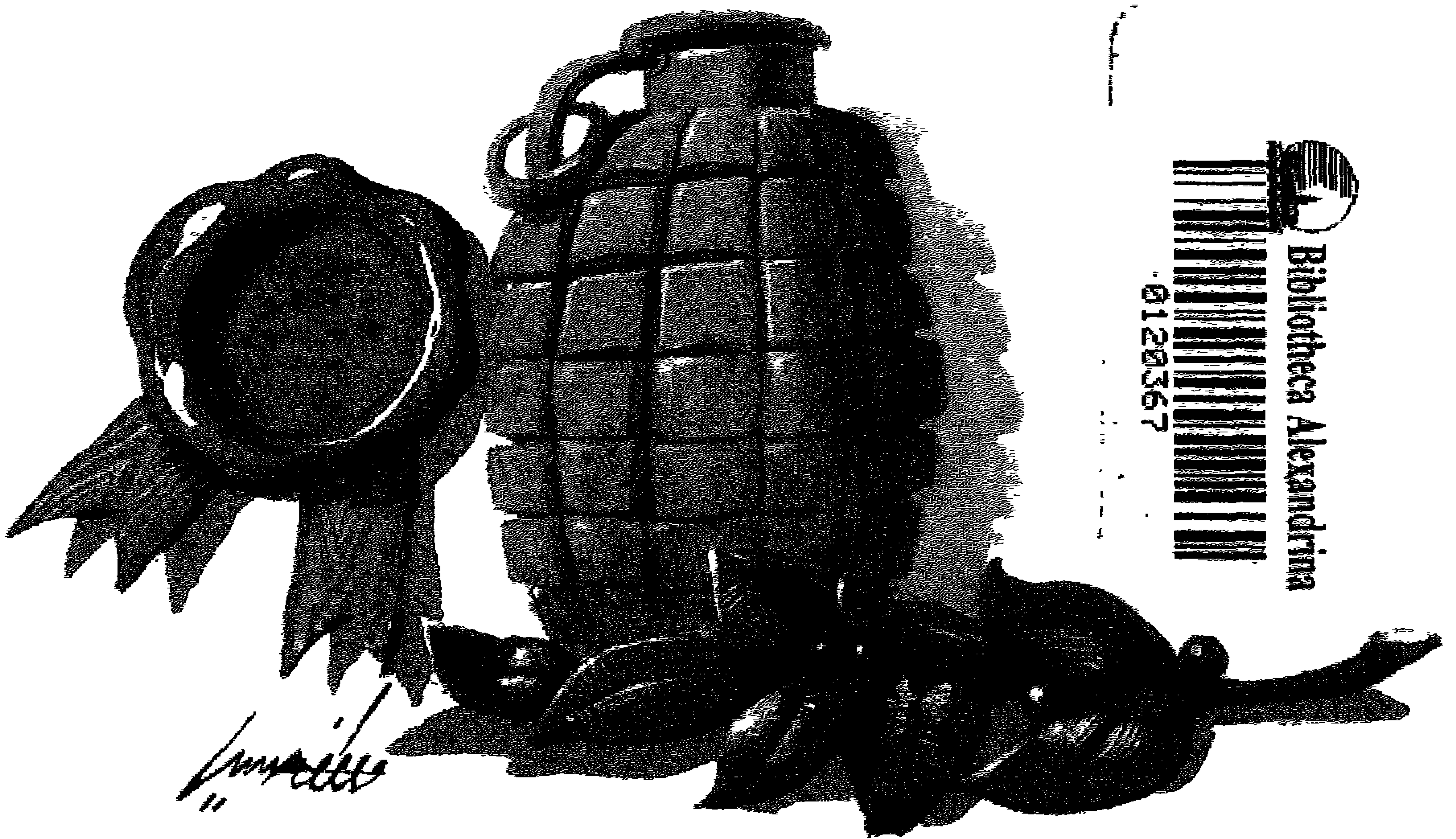
دكتور عمرو عبد السميع

أحاديث الحرب والسلام والديموقراطية

الديموقراطية





الدار المصرية اللبنانية

الديموقراطية

الناشر : **الدار المصرية اللبنانية**
١٦ ش عبد الخالق ثروت ـ القاهرة
تليفون : ٣٩٢٣٥٢٥ ـ ٣٩٣٦٧٤٣
فاكس : ٣٩٠٩٦١٨ ـ برقياً : دار شادو
ص . ب : ٢٠٢٢ ـ القاهرة
رقم الإيداع: ٢٢٦٩ / ١٩٩٨
الترقيم الدولي: 1- 402 - 270 - 977
تجهيزات فنية : **او ـ تك**
العنوان: ٤ ش بنى كعب ـ متفرع من السودان
تليفون: ٣١٤٣٦٣٢
طبع: **آمون**
العنوان: ٤ فيروز – متفرع من إسماعيل أباظة
تليفون: ٣٥٤٤٣٥٦ – ٣٥٤٤٥١٧

الطبعة الأولى : رمضان ١٤١٨ هـ ـ يناير ١٩٩٨م

أحاديث الحرب والسلام والديموقراطية

الديموقراطية

دكتور عمرو عبد السميع

الناشر
الدار المصرية اللبنانية

بسم الله الرحمن الرحيم

إهـــداء

إلى كل أساتذتي في الجامعة

إلى كل أساتذتي في المهنـــة

إلى كل تلامذتي في الجامعـــة

إلى كل تلامذتي في المهنـــة

مقدمة

يمرُّ من فُوّهة بندقية !

حين أخط هذه السطور - الآن - لا أكون بصدد إعلان مؤثر، أو إشهار درامى عن استكمال مجموعتى - المتواضعة - فى الحوار الصحفى، التى تمثل مشروعاً سياسياً / مهنياً، أنفقت فيه بعض أجمل سنى العمر.

فالمشروع لم ينته!

ولكننى - فقط - استكملت مجموعتى الأولى فيه.

وكل ما أطمح إليه - مهنياً أو سياسيا - أن يراه من يملكون ميزان الفحص ومعايير الرؤية النقدية، بوصفه بداية تصلح للتأسيس عليها، سواء من جانب المُحاور - ذاته - أو من جانب آخرين، وتصلح لتأكيد أهمية هذه الأداة المهنية، فى طرح دور الحوار بوصفه الوسيلة الإنسانية العبقرية لخلق الصلة، والبحث عن الحقيقة، وتوليد الأفكار، ونشر الثقافة، وتبادل الخبرات، والحفاظ على حيوية العقل فردياً - كان - أو جماعيا.

ثم إن المشروع المهنى لا ينتهى، لمجرد أنه عبر أو اخترق ساحات موضوعات مختلفة، أو سلك دروب أغراض متنوعة، فالمُحاور الصحفى ليس كالشاعر العربى القديم الذى يوصف شعره - تدليلاً على ثقل القيمة الفنية أو تأكيداً على اتساع مساحة الدور - بأنه غطى كل الأغراض المعروفة فى عصره من الهجاء، إلى الحماسة والفخر، إلى وصف الطبيعة، إلى المدح، وانتهاءً بالبكاء على الأطلال!

وإنما المحاور الصحفى هو من يسعى إلى أن يستمد مشروعه (السياسى) أهميته أو ثقله، من قدرته على خلق مجرى ينتظم حالات الحوار المفردة التى كان طرفاً فيها، أياً كانت طبيعة الموضوعات المطروحة، وأياً كانت نوعية الأشخاص المتحاورين.

وهذا المجرى لا يعنى شكلاً نظرياً متصوراً مسبقاً، يحشر فيه المحاور كل ثرثراته، محاولاً افتعال صلة، ومحاولاً الإيحاء بوجود رابطة!

فهذا نموذج يتوهم فيه الثبات، بينما الحوار علم وفن مبنى على الحركة، لا يتوقف فيه المحاور عن اكتشاف الصلات، وخلق الروابط، ودفع كل مجهوده فى اتجاه أن تخدم هذه الصلات والروابط - الحقيقية غير المفتعلة - هدفه الأساسى الأول.

إذن فوجود المجرى يعنى أن يحدد المحاور هدفه بوضوح لا غش فيه، ومنذ اللحظة الأولي لإقدامه على إفشاء حالة حوار، وأن يكون هذا الهدف مهموماً بالعصر، مهموماً بالوطن، مهموماً بالقارئ، ومهموماً بالمستقبل.

ثم إن المشروع السياسى، للحوار - انطلاقاً من كلمة الحوار ذاتها - ينبغى أن يبحث عن وسائل وأشكال يحقق بها تمثيل الأضداد والفرقاء تمثيلاً متوازناً إزاء القضية الواحدة، وألا يجعل هدفه أو مبتغاه هو إفحام طرف، أو إلغاء طرف، أو تحييد طرف، أو تجاهل طرف.

هو بحث عن مناطق الالتقاء، بأكثر منه تأكيدا على حقائق الاختلاف، طالما أن القضية هى وطن يعيش فيه الجميع مع الجميع، ويصوغ فيه الجميع مستقبلاً للجميع.

الاجتهاد الوطنى فى مشروع للحوار السياسى يقول - إذن - بوجوب إقرار صفة الوطنية على جميع الأطراف المشاركة فى الحوار.

ومن هذه البوابة لم أجد صعوبة فى أن تجتمع معى فصائل الأضداد فى الساحة المصرية، ولم أجد استحالة فى أن نصيغ - معاً - (كوداً) للحوار يعترف - بداية - بحقيقة المصلحة الوطنية المصرية، ويعترف - أخيراً - بحقيقة الانتماء

القومى العربى لمصر، ثم بين الحقيقتين تتنوع ألوان المواقف والآراء بتعدد ألوان الطيف، ولا ضرر ولا ضرار!

بل إن هذا التعدد - ذاته - أفصح - منذ اللحظة الأولى - عن جوانب اتفاق تكفى وزيادة لصياغة ملامح عقد اجتماعى وسياسى مصرى جديد، وتكفى وزيادة لصياغة اتفاق للحد الأقصى والحد الأدنى على أرض المصلحة الوطنية المصرية، وتحت سقف انتمائها القومى.

وأخيراً فإن تجربتى الذاتية - الصغيرة - فى إدارة مثل هذا الحوار، كانت تشى بمؤشرات إيجابية مشجعة بمقدار حرصى على عدم استسهالها، وبمقدار اقتناعى بضرورة عدم التهوين من شأن موضوعات الحوار، أو تصور الدخول إلى ساحاتها من دون أداء الواجب المنزلى، فى البحث والدراسة ومحاولة الفهم، فبغير هذا كله كان من الممكن أن يتحول مشهد الحوار إلى صورة حمقاء لأطراف تجتمع لتلوك بأفواهها، وتمضغ بأسنانها قطعا من اللِّبان لعدة ساعات، ثم يقذفها كل فم بعد انتهاء الحوار، توطئة لأن ينسى الجميع كل ما كان!

ومن هنا كانت الصعوبة الحقيقية (السياسية) لمشروع الحوار، ألا وهى إدراك وفهم الأبجديات السياسية والأيديولوجية لكل طرف، وإدراك وفهم الأرضية التى يتحرك منها كل فصيل، بل وإدراك وفهم التغيرات التى طرأت وتطرأ على هذه الأبجديات أو تلك الأرضيات.

ومن هنا - أيضاً - وجدتنى أخوض غمار هذا المشروع هياباً لا تياهاً.. متعلماً لا مستعلماً.. باحثاً عن الحقيقة لا مدعياً امتلاكها أو احتكارها.. متعرفاً على هموم الوطن لا متحدثاً باسمه.. ملبياً لأشواق البسطاء فى المعرفة غير قانع بأن يكون كل دورهم هو التلقى لما تجود به النخبة عليهم من أفكار ومواقف جاهزة.

. . . .

إلى ذلك فالمحاور الصحفى - أيضاً - هو من يسعى إلى أن يستمد مشروعه (المهنى) أهميته أو ثقله، من قدرته على خلق المدلول الوظيفى، لقالب الحوار

الصحفي، مطوعاً أداة الحوار لخدمة الغرض الذى من أجله استعملها، وليس فى هذا - بالطبع - ادعاء لأفضلية غرض على آخر، وليس فى هذا - بالقطع - ادعاء لأولوية أسلوب على غيره، كما ليس فى هذا تنابذ بأنواع الحوارات - سواء كانت للمعلومات أو للرأى أو للشخصية، أو كانت مزيجا من هذا كله، وأيضا سواء كانت فردية أو جماعية - إلا بمقدار تحقيقها «للمستهدف» ، وإلا بمقدار أدائها «للوظيفة».

يرتبط بهذا - إلى أقصى حد - مسألة «الفورم» أو الشكل الفنى، والتى يجب ألا تطغى فيها رغبة المحاور فى استعراض مهاراته، وعرض ابتكاراته، على مضمون الحوار ذاته، بما قد يخدش الاستغراق المشترك من القارئ والمحاور والمتحاور، فيما يمكن تسميته «حالة الحوار»، أو «مزاج الحوار».

فالاستسلام لإغراء استعراض بهلوانيات الكتابة، والفورم، يعزل القارئ ويفصله عن حقه المشروع فى استطعام الطعوم، وتجريب التجارب، وفى أن يصبح طرفاً مشاركاً فى حالة الحوار، وطرفاً مندمجاً فى مزاجها.

وهذا الاستسلام ذاته، يؤدى - من جانب آخر - إلى استبعاد المتحاور من الظهور بحجم يساوى حجم رؤيته ورأيه، بل ويؤدى إلى استعباد هذا المتحاور ليصبح أسير الشكل الفنى العسفى الذى اعتبره المحاور قيمة لا تعلوها قيمة، ومأثرة تتجاوز كل المآثر!!

مرة أخرى، تحديد الهدف بوضوح - إذن - هو العاصم الحافظ لحق كل طرف من الأطراف المشاركة فى حالة الحوار، ودخول المحاور على خطوط النقاش بطرح التساؤلات، أو بإلقاء التعقيبات، أو بإذكاء المداخلات، أو بتقديم الردود، يجب أن يكون - فقط - لخدمة مستهدفه الأساسى من الحوار، وهنا يظهر دوره ويبين إسهامه بشكل طبيعى وتلقائى ووظيفى فى آن.

أما أن يجعل المحاور من ظهوره الشخصى هدفاً أسمى، فإن ذلك يمثل إضراراً بالقيمة السياسية أو الثقافية أو المهنية للحوار، فضلاً عن أنه يجسد حالة

من حالات النرجسية العميقة، التى تعنى بوضع الخطوط تحت الذات لتأكيد الحضور، بأكثر مما تعنى بإقرار حق الآخرين فى وضع الخطوط تحت الأفكار لتأكيد المعانى.

ثم إن مثل هذا التغليب للظهور الشخصى، ينفى الآخر ويحاصره، بما يحاصر ديمقراطية الحوار نفسها، وبما يُغيب هذه الديمقراطية وهى القيمة المتصورة الأولى لعملية الحوار ذاتها.

وأخيراً فإن مثل هذا التغليب للفورم على المضمون، وللظهور الشخصى، على أركان عملية الحوار الأخرى، يؤدى - تلقائياً - إلى تغليب معنى الصنعة والافتعال، على معنى الطبيعية والاسترسال، بما يصيب - فى مقتل - قيم الصدقية، والانقرائية لدى القارئ، ويحول عملية الحوار إلى خطاب عبثى فى الفراغ وإلى الفراغ.

. . . .

ثم نأتى إلى نقطة أخرى مهمة، تتعلق بتحقيق مشروع الحوار لقيمة الاستمرارية، وهى القيمة التى ترتبط بعنصرين:

* **الأول:** هو قدرة الحوار على الصمود فى وجه متغير الزمن وفوارقه، وتتحقق هذه القدرة، بنجاح الحوار فى النفاذ إلى المنابع الفكرية والفلسفية الأصلية، التى يتخلق منها الموقف الآنى والعملى، لكل فصيل، أو كل طرف، بما يجعل من عملية الحوار رصداً للتغير على مستوى الفكر، بأكثر منها تدويناً للتغير على مستوى الحدث اليومى، وبحيث يستطيع المحاور - الذى يدرك هذه الحقيقة - أن يضمن تحول محاوراته إلى ما يشبه وثائق فكرية للتأريخ الاجتماعى والسياسى، الأمر الذى يضعها - بكل تشابكها وتعقيدها وقدرتها على الانتقال من كينونة الأفكار إلى صيرورتها والعكس - فى مرتبة أكثر أهمية من الوثائق الحدثية للتأريخ الاجتماعى والسياسى.

فالأولى تندر مصادرها، وقد يقتصر جزء مهم منها على تقصى السير الذاتية

لبعض المفكرين أو الفلاسفة أو السياسيين، من دون وضع اليد على شكل الأداء الفكرى لهم، والتغير فى مجراه، داخل إطار يجمعهم وفرقاء الرأى تجاه قضية بعينها فى لحظة بعينها، بينما الثانية تتعدد مصادرها وتتنوع بما يحيد ويحجب عامل الندرة.

والأولى تحتاج إلى دراسة طويلة فاحصة ومتعمقة، ورصد يُعمل التفكير والاستنباط عند نقطة حدهما الأقصى، بينما الثانية لا تحتاج أكثر من الانتقاء، والتدوين، والحفظ، والاستدعاء.

* والعنصر **الثانى** فى تحقيق الاستمرارية لمشروع الحوار الصحفى، هو قدرة هذا المشروع على تنويع مستويات أدائه، بين المستوى الفردى (الذى يجمع محاوراً ومتحاوراً فحسب)، وبين المستوى الجماعى (الذى يجمع محاوراً ومجموعة من المتحاورين).

إذ تظل النقطة الحاسمة - هنا - هى عجز أحد المستويين، أمام بعض القضايا، عن الوفاء بالتغطية الكاملة لجوانبها، وتلبية الاحتياج الداخلى لدى المحاور أو القارئ فى تبين وعرض ومناقشة عناصرها المتنوعة.

ومن ثم تفرض الضرورة الوظيفية - مرة أخرى - استعمال المستوى الآخر للحوار بغية بلوغ شكل أشمل من التناول، وأسلوب أعمق للعرض، وبما يجعل التساؤل حول قضايا الحوار وسيلة مستمرة، وأداة ناجحة لقياس التطور أو التغير الذى يطرأ على فكر النخبة.

. . . .

بهذا المعنى أعود إلى ما بدأت به، وأقول إن مشروعى - المتواضع - للحوار لم ينته سياسياً ومهنياً باستكمال مجموعتى الأولى فيه، بل لعله اكتشف - من خلال الحركة وليس من خلال الثبات - مجموعة من معاملات الارتباط والصلات، تفتح أمامه آفاقاً بغير ما حدود ليُعمل أداته المهنية مرة ومرات، فى كل ما يرد على مجرى هدفه الأساسى من موضوعات أو أفكار.

أما هذا الكتاب «أحاديث الحرب والسلام والديمقراطية» فهو اقتراب - بالحوار - لجمع الشهادات، ودراسة مواقف الأضداد، من حدث فرض الإرادة الوطنية بالحرب، ومن حدث التحول إلى حال السلام عبر الحرب، ومن حدث الانتقال إلى ممارسة الديمقراطية عبر الحرب أيضاً!

اقتراب - بالحوار - لفهم تلك الآلية الفريدة، التى ربطت المفاهيم الثلاثة ببعضها البعض، ولعل فى عملية الانتقال - هذه - إلى (السلام عبر الحرب)، وإلى (الديمقراطية عبر الحرب) ما يؤكد خصوصية الحالة المصرية إلى حد كبير، فليس بالضرورة - عبر التاريخ الإنسانى - أن تكون الحرب طريقاً إلى السلام، كما ليس بالضرورة - عبر ذات التاريخ - أن تكون الحرب طريقاً إلى الديمقراطية، إلا أن هذه الجدلية تحققت فى حالة الصراع المصرى مع إسرائيل، بحيث أصبح بإمكاننا القول بأن الطريق إلى السلام، والطريق إلى الديمقراطية، يمر - كلاهما - من فوهة بندقية!

كان التساؤل عما حدث فى الأيام الثقيلة من يونيو ١٩٦٧، باباً لنقاش وطنى عام حول تأثير غياب الإسهام الديمقراطى، فى كل ما جرى، وحول تأثير اتساع مفهوم الأمن ليشمل ما لا يجب أن يشمله، فى كل ما جرى، وحول تأثير غياب المشاركة الشعبية، ونشأة مراكز القوى، فى كل ما جرى.

وكان الشعور الذى تولد لدى الرئيس الراحل جمال عبد الناصر بعد الهزيمة - والذى عبر عنه فى مناقشات مغلقة ومفتوحة كثيرة - هو أن تحييد الجماهير، وإقصاءها عن المشاركة فى تشكيل القرار السياسى بالرأى - مهما كانت ثقتها فى الصفات الاستثنائية لكاريزما عبد الناصر، ومهما كان اقتناعها بسلامة وصحة الاختيار أو القصد الوطنى عند هذه الكاريزما - قد أسهم بشكل محسوس فى إضعاف مركز القيادة السياسية، أمام مراكز القوى التى مارست صراعاً على السلطة، استنزف قدرات هذا النظام، وعبث بمقدراته، ودفع به إلى هاوية الإخلال بأول واجبات أى نظام سياسى، ألا وهو الحفاظ على استقلال التراب الوطنى.

من جانب آخر فقد كان إصرار الرئيس عبد الناصر على بدء مراحل حرب الاستنزاف - مباشرة - بعد الهزيمة، هو تأكيد على أن التسوية لن تتحقق إلا برفض الأمر الواقع المترتب على نتيجة حرب ١٩٦٧، وأن رفض هذا الأمر الواقع لن يكون إلا - كما وصفه عبد الناصر - «فوق بحر من الدماء وتحت أفق مشتعل بالنار».

ثم كان رفض الرئيس الراحل أنور السادات لوثيقة الكتّاب والمثقفين التى رُفعت إليه قبيل ١٩٧٣، تأكيداً على معنى أن السلام لن يأتى إلا عبر الحرب، وأن فرض الإرادة الوطنية - فى الحالة المصرية - لن يتأتى بغير قتال، يحرك أوضاعاً، ويبدل قواعد الصراع.

فعل السادات هذا، بينما كان عشرات الألوف من الطلبة والعمال يتظاهرون فى أكبر ميادين القاهرة، ويرفعون مطلبين هما: الحرب والديمقراطية!

وعندما بدأت مصر مراحل التسوية السلمية للصراع، كانت الديمقراطية موضوعاً مطروحاً - بقوة - على جميع ساحاتها، بل وكانت مطروحة -أيضاً- فى رفض نهج التسوية من بعض الفصائل، أياً كانت درجة الضبط التى مارسها نظام السادات إزاءهم، وأياً كان التوسع فى استخدام أدوات القمع المادى للسلطة فى مواجهتهم.

وتظل المعركة حول الديمقراطية فى مصر، موضوعاً يتعلق بتوسيع الهامش الديمقراطى، وزيادة فاعلية النظام السياسى، بتحقيق تمثيله لكل قوى المجتمع المؤثرة، هذه المعركة التى اكتسبت أبعاداً جديدة، بانهيار الكتلة الشرقية، وبما فرضته حرب الخليج على المنطقة وأنظمتها من مؤثرات واسعة النطاق، ثم بما أدى إليه هذان العنصران من تأثير مباشر على عملية التسوية السلامية فى المنطقة.

العلاقة - إذن - بين الحرب والسلام والديمقراطية ليست فى حاجة إلى ما يؤكدها.

ولكن الاقتراب - بالحوار - من المفردات الثلاث، ثم من العلاقة التى تربط كل مفردة بالأخرى، كان ينطوى على مخاطر عديدة قد تؤثر على موضوعيته، كما قد تؤثر على ثبات التحليل وصدقه، بشأن ما انطوى عليه من حقائق أو آراء.

* فنحن - **أولاً** - بصدد التعامل مع حقائق فى حالة ديناميكية، تضيف التطورات لها - فى كل يوم - أبعاداً جديدة.

* ونحن - **ثانياً** - بصدد التعامل مع زمان يشهد تغييرات بحجم الثورة الفرنسية أو ربما أكبر، ويترك - فى كل يوم - تأثيرات هائلة على شكل منطقتنا، أو على شكل العلاقة بين الخارج والداخل فيها.

* ونحن - **ثالثاً** - بصدد التعامل مع شهادات حية لبعض الذين كانوا طرفاً فى مسرح أحداث الحرب والسلام، وهى شهادات لابد من تقويم حجم المؤثر الشخصى فيها.

* ونحن - **رابعاً** - بصدد التعامل مع بيئة ثقافية وفكرية، احترف فيها بعض المثقفين عمليات ترحال فكرى واسع النطاق، دافعهم - فى بعضها - كان انتهازية تبغى اللحاق بآخر عربة، فى آخر قطار، على آخر محطة، ومحرضهم - فى بعضها الآخر - كان محاولة التكيف مع شكل الزمن الجديد ومعطياته.

* ونحن - **خامساً** - بصدد مناقشة حالة فكرية، تعانى من غياب قدر معقول من الاتفاق على المفاهيم والتعريفات، بحيث يبدو كل فصيل سياسى، وكأنه اصطنع لنفسه لغة خاصة متكاملة الأركان.

* ونحن - **سادساً** - بصدد التعامل مع حالة لم يكتمل فيها الشكل الذى أفضى إليه خيار السلام، كما لم يستقر فيها الشكل الذى أفضى إليه خيار الديمقراطية.

* ونحن - **أخيراً** - بصدد التعامل مع نخبة فى حالة عناق حار مع هواجسها وظنونها، التى عكست نفسها فى سؤال واحد، طرحه علىَّ الكثيرون - فى كل لقاء حوار وبطرق متنوعة ومختلفة - وهو: «هل هذا الذى يقترب منى بالحوار معى أم ضدى» ؟!!

. . . .

وعلى الرغم من كل المخاطر، فقد وجدت نفسى أنحاز - بشدة - إلى خوض غمار تجربة الحوار حول المفردات الثلاث (الحرب - السلام - الديمقراطية) وحول العلاقة بينها.

* فقد كنت أرى أن الحوار - فى ذاته - هو عامل يسهم فى بلورة الاتفاق العام حول المفاهيم والتعريفات، أو هو - بأضعف الإيمان - يسهم فى تحديد خريطة الاختلافات حول هذه المفاهيم والتعريفات.

* وقد كنت أرى أن الحوار - فى ذاته - هو عامل يسهم فى بناء تراكم من الثقة بين الأطراف المشاركة فيه، بطريقة تؤدى إلى الإقرار باستبعاد الهواجس والظنون، أو - بأضعف الإيمان - تحجيم تأثيراتها.

* وقد كنت أرى أن الحوار - فى ذاته - هو عامل يجب ألا يكتفى بمناقشة أوضاع تأسست سلفاً وأخذت شكلها، وإنما ينبغى أن يسهم فى بلورة هذه الأوضاع وتحقيق استقرارها، والمعاونة على الخروج بها من حالة السيولة التى تعانى منها وهى قيد التشكيل، أو - بأضعف الإيمان - التنبيه لمخاطر المستقبل، بأكثر من التفسير لعناصر الماضى.

* وقد كنت أرى أن الحوار - فى ذاته - هو عامل ضبط واختبار لحجم المؤثر الشخصى فى الشهادات الحية، والتى تكون المقارنة بينها وسيلة ناجعة لتحييد تأثيره، أو هو - بأضعف الإيمان - يحقق الاتفاق على صدقية الروايات التى تكررت بشكل واحد فى هذه الشهادات.

* وقد كنت أرى أن الحوار - فى ذاته - هو عامل يساعد على (التحقق) من وجود آليات واقعية تربط بين الحقائق المتغيرة وهى فى حالة الحركة، بينما يكون رصد هذه الحقائق فى حالة الثبات مؤدياً إلى (تصور) آليات ليست - بالضرورة - صادقة أو حقيقية، أو هو - بأضعف الإيمان - وسيلة لتأكيد أو نفى الرابطة بين هذه الحقائق، من دون القطع بالشكل الذى تأخذه هذه الرابطة فى الحالات المختلفة للحركة.

* وقد كنت - أخيراً - أرى أن الحوار - فى ذاته - هو عامل يساعد فى تفهم المؤثرات المباشرة التى تحدثها التغييرات التى يشهدها العالم - الآن - فى شكل العلاقة بين الداخل والخارج فى منطقتنا، وقت حدوث هذه التغييرات وأثنائها، بدلاً من أن تجد أداة الحوار نفسها - فى سياق زمنى لاحق - مطالبة بأن تتعامل مع نتائج من دون أن تبصر مقدماتها، أو تعلم - حتى - بوجودها.

أو - بأضعف الإيمان - وضع اليد على العناصر التى (تأثرت) بهذه التغييرات فى شكل العلاقة بين الداخل والخارج فى منطقتنا، من دون تحديد لشكل التأثير أو طبيعته.

....

كانت - هذه - هى المخاطر التى تحسبتُ لها، ثم كانت - هذه - هى المحفزات التى تشجعتُ بها.

ووجدتنى طرفاً فى حوار طويل.. طويل حول المفردات الثلاث (الحرب - السلام - الديمقراطية)، أتنقل - فيه - بين المستوى الفردى، والمستوى الجماعى، بحسب الحاجة، وبحسب الضرورة، وأكتشف فيه عند كل سطر، وفى كل لحظة، أن لدىَّ احتياجاً داخلياً كبيراً إلى التساؤل ... وإلى معاودة التساؤل.

* الحرب

تطرح نفسها عبر صفحات هذا الكتاب، بوصفها الركن الأول فى بنائه، أو الضلع الأساسى فى مثلثه.

وأولى المشكلات المتعلقة بالاقتراب - بالحوار - من حدث فرض الإرادة الوطنية بالحرب، كانت تحديد المدى الزمنى لما يمكن تسميته حرباً.

فهل الحرب - التى يجب أن أقترب منها بالحوار - كانت تعنى معركة الأيام الستة عام ١٩٦٧؟

وهل الحرب - التى يجب أن أقترب منها بالحوار - كانت تعنى معركة أكتوبر ١٩٧٣ بدءاً بالضربة الجوية وانتهاءً بوقف إطلاق النار؟

فى إطار هذا الكتاب وسياقه، لم تكن هذه ولا تلك، وإنما كان المقصود، هو حالات القتال التى عاشتها مصر، وقتما كانت تمارس - بالنار - فرض إرادتها الوطنية سواء برفض الهزيمة، أو التصدى للعدوان، أو بالعبور إلى تحرير التراب الوطنى، وهى الفترات المتفرقة التى عاشتها البلاد منذ صباح ٥ يونيو ١٩٦٧، إلى مساء ٢٥ أكتوبر ١٩٧٣.

فالهدف - هنا - هو دراسة الانتقال إلى (السلام عبر الحرب)، ودراسة الانتقال إلى (الديمقراطية عبر الحرب) أيضاً.

واجتزاء متغير الحرب، أو تفتيته، أو تصنيف مراحل منه، أو ربطه بأشخاص، أو حصره فى نطاق أحداثه اليومية المدونة، يخل إخلالاً بيناً، بتماسك كل النتائج التى يمكن الوصول إليها - بطريق الحوار - عن الانتقال إلى السلام والديمقراطية من حال الحرب.

فلو أردنا - على سبيل المثال - أن نختزل حرب ١٩٧٣ إلى مشهد عبور قناة السويس، سنكون بصدد صورة لجيش عبقرى يعبر بأفراده ومدرعاته أكبر مانع مائى فى التاريخ، وهى أشبه بصورة القائد العبقرى هانيبال حين عبر بأفراد جيشه وأفياله الأربعين جبال الألب الإيطالية.

كل فى سياقه، وكل فى حجمه، كان عملاً استثنائياً غير مسبوق.

ولكن ما يبقى مؤثراً فى شكل التاريخ، وقسماته، ليس - فقط - المعجزة العسكرية، وإنما مجموعة الحقائق التى أقرتها هذه المعجزة، ومجموعة التأثيرات النفسية، والاجتماعية، والفكرية التى ترتبت عليها.

ومن هنا كان مسعى الحوار - فى هذا الكتاب - هو البحث عن هذه الحقائق، والتحليل لهذه التأثيرات، المتعلقة - خصوصاً - بالدفع فى طريق السلام، والمرتبطة - تحديداً - بالدفع فى طريق الديمقراطية.

كان على الحوار الصحفى أن يسعى إلى الإجابة على تساؤلات متعددة فى هذا الإطار، ومن أهمها:

* ما هى حدود التداخل، أو التقاطع بين القرار السياسى، والقرار التقنى العسكرى فى مراحل الحرب المختلفة؟

* ما هى العناصر والمؤسسات التى شاركت فى تشكيل القرار السياسى بالرأى فى مراحل الحرب المختلفة؟

* هل كان اختلاف القيادة السياسية مع أى عنصر من عناصر المؤسسة العسكرية - فى أى مرحلة من مراحل الحرب - مؤثراً على الحجم الذى أُعلن عن مدى إسهام هذه العناصر فى الإنجاز الفنى لحدث الحرب؟

* إلى أى مدى أثرت المتغيرات الدولية المختلفة، فى عملية الاستعداد للحرب، أو فى سير عملياتها؟

* هل كانت النتائج السياسية المترتبة على الحرب، مساوية لحجم الإنجاز العسكرى فيها؟

* إلى أى مدى تحسب تأثيرات الوضع الداخلى - بما يشتمل عليه من آراء سياسية وفكرية متعددة - عند اتخاذ قرار يتعلق بالحرب؟

* هل يمكن تسكين موضوع التعاون العسكرى العربى فى خانة الحقائق التى يمكن تقدير الموقف على أساسها بشأن الحرب؟

* إلى أى مدى اتضح وجود تصور للخطوة الثانية أو الثالثة -بعد الحرب- فى ذهن القيادة السياسية المصرية؟

* هل انتهت احتمالات الحرب - تماماً - بالمراحل التى وصلت إليها -الآن- التسوية السلامية للصراع فى المنطقة؟

* إلى أى مدى كان الموقف المصرى من الاتحاد السوفييتى يمثل رد فعل منطقى لمسلك موسكو إزاء المطالب المصرية الوطنية فى حسم الصراع العربى/ الإسرائيلى بالحرب؟

* ما هو شكل الأداء ونوع المناقشات فى غرفة العمليات أثناء حدث الحرب بين القيادات العسكرية، أو بين القيادة السياسية وبينهم؟

وكانت الأسئلة تولد أسئلة، والأفكار تولد أفكاراً، إلا أن الضبط الوحيد الذى مارسته الأداة المهنية على تلك العملية كان - فقط - فى التركيز على ما يخدم مستهدف الحوار، وهو تبين ملامح عملية الانتقال إلى (السلام عبر الحرب)، والانتقال إلى (الديمقراطية عبر الحرب).

* السلام

قضية تطرح نفسها عبر صفحات هذا الكتاب، بوصفها الركن الأوسط فى بنائه، أو الضلع الثانى فى مثلثه.

وبداية فإن معنى السلام يظل ملتبساً فى ذهن الكثيرين - حتى - من المثقفين المفكرين.

فهو يُطرح على مصر والمنطقة فارضاً التغيير فى الكثير من الثوابت التى كانت تبدو - لدى الجميع - أبدية.

وأهم هذه الثوابت هو مفهوم (العدو) ومفهوم (الصديق)، ونظراً لسيادة حالة الاستقطاب الحاد بين ثنائيات فى الفكر العربى، فقد فهمنا السلام بوصفه انتقالاً مباشراً وسريعاً من العداء المستعر، إلى الصداقة الحارة، من دون أن نعى أن هناك منطقة وسط كبيرة تتداخل فيها الألوان، وتتنوع فيها درجات حرارة العواطف، وأن الانتقال - فى هذه المنطقة الوسط - من خطوة إلى خطوة يتم وفق مصالح يتم حسابها بدقة، ووفق مقتضيات للأمن واعتبارات للانتماء القومى تتم دراستها بعناية.

وربما ساعد على زيادة حجم الالتباس فيما يتعلق بالانتقال إلى حال السلام بعض التغييرات الشكلية، ذات الوزن الرمزى والنفسى الكبير، مثل تغيير السلام الوطنى المصرى، مصحوباً بالدعوة إلى تغيير العلم.

وربما ساعد على زيادة حجم الالتباس فيما يتعلق بهذه المسألة، إحساس بعض الفصائل السياسية، أن الانتقال إلى حال السلام يمثل ضياع الركيزة الأساسية التى بنت عليها شعارها السياسى، أو أسست عليها حركتها الفكرية، والتى كانت تُعتبر - بالنسبة لها - مبرر وجود كامل Raison d étre.

وربما ساعد على زيادة حجم الالتباس فيما يتعلق بهذه المسألة، أن الانتقال إلى حال السلام، جاء فى أعقاب حملة كبرى استخدمت فيها كل أنواع الدعايات، وكل أنواع غسيل المخ ضد الرئيس الراحل جمال عبد الناصر، وكل مفردات نظامه أو أفكاره أو عصره.

وبحيث بدا أن الانتقال إلى حال السلام هو عنصر من عناصر هذه الحملة، التى لم يكن لها من هم سوى إثبات خطأ الخيارات السياسية للرئيس عبد الناصر، وإدانة خطيئة الانتماء إليها أو الارتباط بها.

وربما ساعد على زيادة حجم الالتباس فيما يتعلق بالانتقال إلى حال السلام - كذلك - سيادة مناخ الإدانة والاتهام بين التيارات السياسية والفكرية المصرية لفترة طويلة، والذى كان يصم البعض بأنهم عناصر الثورة المضادة، أو أعداء الشعب، فلما اختفت المبررات الموضوعية لمثل هذه الاتهامات، جاء السلام (بكل ملابسات الانتقال المباشر والسريع من حالة العداء المستعر إلى حالة الصداقة الحارة) ليمثل ساحة مثالية، يتبادل فيها الجميع الاتهامات مرة أخرى، وإن أخذت هذه الاتهامات أشكالاً جديدة، وصيغت من كلمات ومفردات جديدة أيضاً.

وربما ساعد على زيادة حجم الالتباس فيما يتعلق بالانتقال إلى حال السلام، سيطرة مزاج الحنين إلى الماضى عند أصحاب كل التيارات الفكرية المصرية،

والذى يتبدى فى خليط غريب من الأغانى، والأفلام، والروايات، والذكريات الشخصية، وعناصر المشروع السياسى والاجتماعى والاقتصادى السائد فى هذا الماضى.

وهذا المزاج - فى ذاته - كان عنصراً من عناصر رفض التعامل مع الواقع، واشتراط خضوع هذا الواقع لقياسات الماضى وعناصر مشروعه، بغض النظر عن أن ما يُطرح فى سياق زمنى بعينه، ليس بالضرورة صالحاً لكل الأزمان، وأن ما يلتف الناس حوله فى وقت بالذات، ليس بالضرورة محققا لالتفافهم فى كل الأوقات، وأن ما يستند إلى قيادة ملهمة، ليس بالضرورة قادراً على الاستناد إلى أى مجموعة من الأفراد - مهما كانت درجة سطحيتهم أو جهالتهم - لمجرد أنهم يرفعون نفس الشعارات، أو يغنون نفس الأغانى.

أو فى صياغة أخرى - لكل ذلك - فقد ساد مناخ يمكن وصفه بأنه مناخ التكفير والهجرة!

تكفير من يخرج على قياسات الماضى وشعاراته ومشروعه، ثم الهجرة إلى هذا الماضى، والاستغراق لخدر الانتماء إليه والعيش فى ظل مفرداته وعناصره.

وربما ساعد على زيادة حجم الالتباس فيما يتعلق بالانتقال إلى حال السلام - أخيراً - امتداد زمن الصدام حول خيار السلام، بما سمح لأنصار كل معسكر أن يتخذوا مما أتت به الأحداث من وقائع، دليل صحة لأفكار هذا الطرف أو ذاك، وقد كانت حرب الخليج نموذجاً لوقائع من هذا الطراز، وكان اتفاق «غزة - أريحا أولاً» نموذجاً لوقائع من هذا الطراز، بل وكانت مذبحة المسجد الإبراهيمى الشهيرة - هى الأخرى - نموذجاً من هذا الطراز.

والمثير أن كل هذه الأحداث كانت تُقاس بمقاييس ترتبط بالماضى، وتُسقط على أشخاص لم يعد أى منهم طرفاً فى تشكيل الحاضر أو المستقبل - حتى بالوجود البدنى، فصرنا نسمع عن مقارنات طويلة بين شخص صدام حسين وشخص الرئيس الراحل جمال عبد الناصر تدليلاً على خطأ تحدى إرادة الغرب،

مع أن قائمة الفروق بين الرجلين وبين الموقفين كانت تتسع لآلاف العناصر، وليس لمئاتها أو عشراتها، وصرنا نسمع عن أن دخول الفلسطينيين إلى ساحة التسوية، يُعد انتصاراً لمنهج الرئيس الراحل أنور السادات ورؤيته، على الرغم من أن فى هذا الطرح تحييداً لدور المئات من عناصر الضغط التى أسهمت فى دخول الفلسطينيين إلى ساحة التسوية . . . وهكذا.

. . . .

وبالتالى فإن قضية السلام - هى الأخرى - كانت ساحة من الساحات التى اقتضت إعمال حالة الحوار فيها، بل بدت وكأنها واحدة من أكثر الساحات حاجة إلى الوصول لعناصر وفاق وطنى حولها، أو بلوغ مشارف (حد أدنى / حد أقصى) من الاتفاق بشأنها.

وقد اقتضى هذا منى تحركاً فى اتجاه مجموعة من الحوارات أخذت شكل حلقات النقاش، وتناولت قضايا السياسة الأميركية إزاء موضوع التسوية فى المنطقة، والتطبيع وما إذا كان تطبيع دول، أو تطبيع مجتمعات، وآفاق المستقبل بعد اتفاق غزة - أريحا، ثم قضية السوق شرق أوسطية والهوية شرق أوسطية.

وقد وجدت نفسى - إزاء هذه القضايا الكبرى - أمام سلسلة من الأسئلة العامة، تفرعت أمام كل موضوع إلى قوائم تفصيلية من علامات الاستفهام التى تبحث عن إجابة وكان منها:

* ما هى خريطة القوى السياسية المصرية إزاء قضية السلام مشتملة الأسباب التى يبنى الرافضون رفضهم عليها، والأسباب التى يبنى القابلون قبولهم عليها؟

* ما هى الامتدادات الخارجية لمواقف القوى السياسية المصرية إزاء قضية السلام سواء كانت إقليمية أو دولية؟

* ما هى البدائل المحددة التى تطرحها قوى رفض السلام فى مصر لخيار التسوية بالشكل الذى يُطرح به الآن؟

* ما هى العلاقات المباشرة وغير المباشرة التى تربط بين التسوية بشكلها الذى تطرح به الآن وبين شكل النتائج التى أفضت إليها الحرب؟

* ما هى نقاط التماس أو التقاطع بين قضية التسوية، وقضية الديمقراطية فى المجتمعات العربية؟

* ما هى محددات القبول بعناصر التسوية كما تُطرح الآن، من وجهة النظر الأمنية، وزاوية الانتماء القومى العربى لمصر؟

* ما هى حدود التشابه، أو التطابق، أو التمايز، أو التناقض بين الموقف الشعبى، وموقف النخبة المثقفة، وموقف الأنظمة العربية من قضية السلام فى المنطقة؟

* ما هى احتمالات تجدد الصراع - فى شكله المادى - فى المنطقة مستقبلا؟

* ما هو معنى الصراع الحضارى، وما هو ثقل الكفايات العربية فى تحقيق أرجحية واضحة من خلال الانخراط فى مثل هذا اللون من الصراع؟

* ما هو تأثير بعض الأفكار التى تُطرح فى الغرب - الآن - عن صراع الحضارات فى زيادة هواجس بعض المفكرين العرب إزاء التسوية؟

* كيف يمكن حل الإشكاليات المتعلقة بضرورة تمثيل كل من العراق وتركيا وإيران فى أى شكل يتعلق ببناء تسوية دائمة فى المنطقة؟

. . . .

وكانت الأسئلة تولد أسئلة، والأفكار تولد أفكاراً، إلا أن الضبط الوحيد الذى مارسته الأداة المهنية على تلك العملية كان - فقط - فى التركيز على ما يخدم مستهدف الحوار، وهو تبين ملامح عملية الانتقال إلى (السلام عبر الحرب)، والانتقال إلى (الديمقراطية عبر الحرب).

* الديمقراطية

تطرح نفسها عبر صفحات هذا الكتاب، بوصفها الركن الثالث فى بنائه، أو الضلع الأخير فى مثلثه.

والكلمة منذ أن تلفظ بها «هيرودوت» قاصداً معناها الاصطلاحى - الذى ما زال شائعاً أى حكم الشعب - هى محور كل جدل طرفاه حاكم ومحكوم، وشعار كل نظام سياسى يطرح نفسه على الناس، والمثل الأعلى الذى تتطلع له كل الشعوب.

والديمقراطية - فى إطار هذا الكتاب وسياقه - ترتبط بالحرب حين كانت مطلباً شعبياً أصر عليه الناس بعد هزيمة ١٩٦٧، وهى ترتبط بالحرب -أيضاً- حين كانت خياراً سياسياً طرحه النظام - بدرجة ما - على الشعب بعد ١٩٧٣، ضمن مجموعة خيارات سياسية واجتماعية واقتصادية أفصح عنها بعد هذه الحرب.

ثم إن الديمقراطية - فى إطار هذا الكتاب وسياقه - ترتبط بالسلام حين أصبحت موضوعاً مزمناً للمقارنة بين سمات نظم الحكم المختلفة فى منطقتنا، بما فيها النظام الإسرائيلى.

وهى ترتبط بالسلام - أيضاً - إذا أخذنا فى الاعتبار المقولات الغربية المكثفة عن مدى الخطورة، التى تمثلها العناصر الأصولية (الرافضة للسلام) فى المجتمعات العربية، على استمرار واستقرار النظام أو النموذج الديمقراطى، واتساع هامش المشاركة عبره.

وأخيراً فإن الديمقراطية - فى إطار هذا الكتاب وسياقه -.ترتبط بكل المتغيرات الدولية المؤثرة مباشرة على منطقة نعيش فيها، وهى ترتبط بشكل إدارة علاقتنا بهذه المتغيرات على محور (التعاون) أو محور (الصراع).

فالديمقراطية تمثل البديل العالمى بعد انهيار الأبنية السياسية والأيديولوجية الجبارة ذات الطابع الماركسى والاشتراكى، وتمثل وسيلة القوة العظمى الواحدة -

المهيمنة على العالم أحادى القطبية - للتدخل فى الشئون الداخلية للدول والمجتمعات وتسييرها وفق ما ترى، وتمثل معياراً للرضاء من جانب هذه القوة المهيمنة العظمى حين تمنح، كما تمثل معياراً للسخط من جانب هذه القوة المهيمنة العظمى حين تمنع، وعلى جسر المنح والمنع هذا، أصبحت الديمقراطية هى الكلمة التى تتدفق - بسبب تحققها - المعونات والإمدادات، أو يفرض - بسبب غيابها - الحظر، والحصار، والتدخل.

بعبارة أخرى فقد أصبح توخى الديمقراطية، ورفع شعارها هو الذى يمنح هذا النظام السياسى أو ذاك شهادة حسن سير وسلوك معتمدة دولياً، إلا أن هذه الشهادات - كما علمتنا دروس الواقع - تُمنح وفق اعتبارات مبدئية أحياناً، ووفق اعتبارات مزاجية / مصلحية فى كثير من الأحيان./

ولقد أصبحت (الليبرالية) و(حقوق الإنسان) و(المجتمع المدنى) كلمات السر الثلاث، تنفتح بها البوابات أمام أى نظام يريد أن يوصف بأنه «ديمقراطى»، شريطة أن تستعمل هذه الكلمات الثلاث وفق المنطوق والتفسير الغربى لها.

وتُطرح (الليبرالية) و(حقوق الإنسان) و(المجتمع المدنى) على مصر - فى هذه الآونة - كمطلقات حتمية واجبة النفاذ من سعت طرحها، وأصبح لها فى بلادنا - فى هذه الآونة أيضاً - وكلاؤها التجاريون، الذين يتيهون على العالمين بحجم الأواصر والصلات التى تربطهم بـ«الشركة الأم»!

كما أصبح لها مفتشوها المنتشرون فى كل ساحات الوطن السياسية، والفكرية، والاقتصادية، يرصدون كل شاردة أو واردة تبدر من السلطة الوطنية، أو من الأحزاب السياسية، أو من التجمعات الفكرية مختلفة الدرجة والمستوى، ليحددوا ما إذا كانت تمثل انحرافاً عن الالتزام بالكلمات الثلاث - المطروحة كمطلقات حتمية - أم لا؟!، وبخاصة أن الالتزام بها هو التزام واجب النفاذ من سعت طرحه.

وفى غضون ذلك، كانت مجموعة من المطلقات الحتمية الأخرى، تأخذ

أوضاعها، وتحتل أماكنها على الساحة الفكرية والسياسية فى مصر، وكانت رموز التيار الدينى / السياسى، صاحبة النصيب الأكبر فى هذه المطلقات، وليس هذا - فحسب - بل إنها حاولت إدارة الجدل والمواجهة بينها وبين الغرب فى إطار المواجهة بين المطلقات الحتمية لكلا الطرفين.

فقد كانت قضية (الأصالة فى مواجهة التغريب) - مثلاً - هى إحدى الساحات المفضلة للتيار الدينى لمناقشة مفاهيم (الليبرالية) و(حقوق الإنسان) و(المجتمع المدنى)، وبحيث بدا أن هناك تعمداً واضحاً لسحب «الأصالة» إلى مواجهة مع القيم الثلاث: (الليبرالية) و(حقوق الإنسان) و(المجتمع المدنى)، مما أظهر النزوع إلى الأصالة وكأنه - فى حقيقته وجوهره - نزوع ضد الليبرالية، وتصد للمجتمع المدنى، ومواجهة لحقوق الإنسان بل إن النجاحات المتوالية التى حققها دعاة الأصالة، رافعو لواء الإسلام السياسى فى مؤسسات المجتمع المدنى من نقابات، واتحادات، وجمعيات، ونواد لأعضاء هيئات التدريس، لم تعد مجدية لإقناع الآخرين بقدرة هؤلاء الإسلاميين، على الانخراط فى إطار ديمقراطى حقيقى، وأنهم إذا ما وصلوا إلى الحكم، أو إلى السيطرة على الأوعية والمؤسسات السياسية أو شبه السياسية، النقابية أو شبه النقابية، فلا بد أنهم على الديمقراطية لمنقلبون.

فحقوق الإنسان، هى مفهوم غربى الأصل، يرتبط بالحاجة إلى توفير ضمانات للتطور الإنسانى، فى مواجهة القيود، وقد ركز هذا المفهوم على القيود الأساسية - فى المقام الأول - وعنى - بالتالى - بالحقوق المتعلقة بالحريات الفردية والعامة، لكنه تطور ليشمل كذلك الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، وقد ترسخ هذا المفهوم منذ صدور الإعلان العالمى لحقوق الإنسان فى إطار الأمم المتحدة عام ١٩٤٨، وأصبحت له معايير يقاس من خلالها مدى التزام الدول بحقوق الإنسان، والحق فى محاكمة عادلة، ومعاملة السجناء والمعتقلين، ومعاملة الأقليات، وحرية التنقل، وحق الاجتماع وتكوين الجمعيات، والحق فى التعليم.

ولعل الطريقة التى يتعامل بها دعاة الأصالة، رافعو لواء الإسلام السياسى، مع فكرة حقوق الإنسان تجسد مأزقهم الذى يظهرهم بمظهر المعادين لهذا المفهوم، كما تجسد إشكالية التناقض بين الشعار المعلن والسياسة الفعلية لديهم، فهم -حين يمس التعريف فكرة ديمقراطية المواطنة على أساس الجنس والدين- يتحفظون طارحين فكرة الخصوصية، وحين تتعلق مطالبهم بالحق فى محاكمة عادلة، وبمستوى معاملة السجناء والمعتقلين يلتصقون - بلا أى تحفظ - بمفهوم حقوق الإنسان، ويسعون إلى مخاطبة المنظمات والجمعيات فى كل بقاع الدنيا مطالبين بالتدخل، مطالبين بالحماية.

بل إنهم يقعون فى تناقض أكبر وأعمق، حين تتصدر مسألة حقوق الإنسان أولوياتهم، ثم ينخرطون فى معزوفة هائلة من التبرير لأعمال مسلحة ترفع الشعار الإسلامى، وتضر إضراراً مباشراً بأحد حقوق الإنسان العامة فى مصر، ألا وهو حق الحياة، وحق الأمان الشخصى.

ثم نأتى لمفهوم الليبرالية وهى فلسفة الحرية الفردية، أو - كما ترجمها أحمد لطفى السيد فى أول ترجمة عربية لها فى مطلع القرن الحالى - «مذهب الحرّيين»، وهى مشتقة من الكلمة اللاتينية (ليبرايس)، وكانت أول جماعة سياسية تتبنى هذه الفلسفة فى أسبانيا عام ١٨١٠، رغم أن الأفكار التى قامت عليها تعود إلى ما قبل ذلك بنحو قرنين، وأهم ما يميز هذه الفلسفة أنها لا تنتسب إلى مفكر بعينه أو تجربة دولة بذاتها، وإنما تطورت، من خلال إسهامات الكثيرين من الفلاسفة والعلماء، إضافة إلى مواثيق كبرى أبرزها الماجنا كارتا البريطانية، وإعلان استقلال الولايات المتحدة، والإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان، وجوهر الليبرالية هو تمجيد الفرد، باعتباره محور النظام السياسى، والنظر إلى السلطة على أنها أداة لتحقيق مصالحه، وضمان حرياته، فالفرد هو الغاية، وهدف الجماعة ينصب على إسعاده وإطلاق حرياته، لأن المصلحة العامة تعتبر حاصل جمع مصالح الأفراد.

ومرة أخرى يقع دعاة الأصالة رافعو لواء الإسلام السياسى، فى إشكالية

تناقض مع هذا المفهوم تظهرهم بمظهر المعادين له، فهم يطرحون مطلباً فى تمثيل سياسى لهم يعمل فى إطار ديمقراطى ليبرالى، ثم يشيرون إشارات - لا تخطئها العين - إلى أنهم سيطبقون مفهوماً آخر للديمقراطية إذا ما وصلوا للحكم!

أما مفهوم المجتمع المدنى، فعلى الرغم من تعدد تعريفاته، إلا أن هناك تعريفاً عاماً مقبولاً - على نطاق واسع - بشأنه، وهو أنه ذلك القسم من المجتمع الذى يتضمن النشاط الاجتماعى الطوعى المنظم، الذى يبدأ من حيث تنتهى الأسرة، وينتهى عندما تبدأ سلطة الدولة، وهو - بالتالى - يشمل كل الجهود المنظمة المستقلة عن الدولة، والتى تعبر عن مصالح فئات معينة من المجتمع بما لا يتعارض مع النفع العام، ومن أهم تعبيراته النقابات والاتحادات، والجمعيات الاجتماعية، ويوجد خلاف حول ما إذا كانت الأحزاب السياسية جزءاً منه، أم أنها تدخل فى دائرة نظام الحكم أو المجتمع السياسى، وتقوم منظمات المجتمع المدنى بممارسة ضغوط على الدول لمصلحة قطاعات من المجتمع، وبمراقبة أدائها ومساءلتها، لكن من دون الوصول إلى حد السعى لتقويض الدولة، أو انتزاع السلطة منها.

ومرة ثالثة يقع دعاة الأصالة رافعو لواء الإسلام السياسى، فى إشكالية تناقض مع هذا المفهوم تظهرهم بمظهر المعادين له، رغم أنهم أنشط القوى الحية فى المجتمع المصرى، عملاً فى إطاز مؤسسات المجتمع المدنى، فهم يقبلون بالمفهوم ويتحركون عبر مؤسساته، ولكنهم - كما هو واضح من بياناتهم وإعلاناتهم الصادرة من هذه المؤسسات - لا يطرحون جانباً فكرة السعى لتقويض الدولة أو انتزاع السلطة منها.

. . . .

والحوار حول قضية الديمقراطية، أو كلمات السر الثلاث (الليبرالية) و(حقوق الإنسان) و(المجتمع المدنى) لم يكن - فى يقينى - منصباً على إدانة الانتقائية التى تمارسها القوة المهيمنة العظمى فى العالم حين تتعرض لقضية الديمقراطية،

كما لم يكن - فى يقينى - منصباً على إدانة التناقض الذى يقع فيه الأصوليون فى تعرضهم للقضية الأساسية، أو للقضايا الفرعية المنبثقة عنها، وهو أيضاً لم يكن - فى يقينى - منصباً على إدانة كامل التبنى من بعض فضائل المثقفين والمفكرين المتأثرين بالفكر الغربى - للمطلقات الحتمية لهذا الفكر الغربى، فالخطورة التى يراها البعض فى تبنى الأصوليين لمرجعية ترتبط بالماضى، لا تقل عن الخطورة التى يجب أن نستشعرها، فى تبنى البعض الآخر لمرجعيات ترتبط بماض ليس ماضينا!

والخطورة التى يراها البعض فى إدارة الأصوليين للصراع مع أنصار الفكر الغربى من مواقع غير متكافئة، حين يستندون - مباشرة - للدين، على حين يستند الآخرون لفلسفات ونظريات وضعية، لا تقل عن الخطورة التى يجب أن نستشعرها إزاء إدارة بعض أنصار الفكر الغربى للصراع مع الأصوليين من مواقع شديدة الحساسية، حين يتعمدون إيذاء الشعور الدينى العام، ويقيمون جدلهم السياسى ليس على أساس الصراع مع جماعات سياسية ذات طابع دينى، ولكن على أساس الصراع مع الدين ذاته.

وبالتالى تصبح مهمة الحوار الذى يسعى إلى وطن يعيش فيه الجميع مع الجميع، ويصوغ فيه الجميع مستقبلاً للجميع، أن يفتح الباب أمام كل تيار من التيارات، بل وكل فصيل فى هذه التيارات، لأن يطرح مقولاته «التجديدية»، التى تخرج بهذه التيارات من أسر الدوائر المغلقة التى وجدت نفسها فيها، إلى دوائر أرحب، وإلى لقاءات أكثر.

ربما كانت إدانة العنف، واحدة من هذه الطرق التى تفضى إلى دوائر أرحب وربما كان احترام الخصوصية الثقافية واحداً من هذه الطرق، وربما كان توحيد المفاهيم والتعريفات واحداً من هذه الطرق، وربما كان التحرر من السلفية السياسية - لدى كل التيارات ولدى كل القوى الحية فى المجتمع - واحداً من هذه الطرق.

وكل هذه الحلول ليس لها أسلوب يسهل الوصول إليها سوى الحوار، فالحوار

- فى واحدة من أهم وأخطر نتائجه - سيكون مدرسة لتفريخ الكوادر الديمقراطية الجديدة، القادرة على تقديم صياغات جديدة لفكرها، تبتعد - كثيراً - عن المبارزات الفكرية التقليدية، التى أصبح لها رموزها ونجومها على كل جانب، والذين لا يستطيعون تحليل واستخلاص نتائج حوار مروا به، إلا بمقدار ما حصلوه من إفحام للطرف الآخر، أو إلغائه، أو تحييده، أو تجاهله.

كما أن الحوار - فى واحدة من أهم وأخطر نتائجه - سيساعد الجميع على إدراك حقيقة أن السلطة فى مصر، ليست هى الطرف المقصود بالصراع أو العداء، إذ أن السلطة فى مرحلة نمو اجتماعية - اقتصادية معينة يمر بها بلد من البلدان، قد تصبح تجسيداً لمعنى الوطنية أو القومية.

والضغط أو التضاغط مع هذه السلطة لا يكون بغرض إقصائها أو تدميرها، وإنما يكون بغرض الوصول إلى وفاق عام - معها - على بعض القيم والمعايير.

ومن هنا لا يجب أن يبدو الحوار وكأنه محاولة عزل أو إقصاء لقوة فكرية أو اجتماعية عن المشاركة فيه، كما لا يجب أن يبدو الحوار وكأنه محاولة عزل أو إقصاء للسلطة الوطنية عن التفاعل معه.

والحوار أخيراً - فى واحدة من أهم وأخطر نتائجه - سيخرج بالمجتمع كله من حالة مزاجية تقوم على الاستقطاب بين ثنائيات متناقضة (أصولى/ علمانى).. (ماركسى/ ليبرالى).. (مع التاريخ/ ضد التاريخ)، وهى الحالة التى تدفع إلى مزيد من التقوقع والتخندق، من دون قدرة على تمثل وتفهم التطورات الفكرية عند كل طرف، بينما الحوار يدفع إلى هذا التمثل والتفهم، بما يحقق الاقتراب بدلاً من التنافر، وبما يسهل الخروج بالمجتمع من حالة الاستقطاب بين الثنائيات، ويدفع به للوصول إلى مشارف الوفاق الوطنى العام.

....

وكانت الأسئلة تولد أسئلة، والأفكار تولد أفكاراً، إلا أن الضبط الوحيد الذى مارسته الأداة المهنية على تلك العملية كان - فقط - فى التركيز على ما

يخدم مستهدف الحوار، وهو تبين ملامح عملية الانتقال إلى (السلام عبر الحرب)، والانتقال إلى (الديمقراطية عبر الحرب).

....

وبعد فقد كانت - هذه - بعض ملامح محاولتى الصغيرة فى هذا الكتاب للاقتراب بالحوار، من علاقة تبادلية متحركة تربط بين أضلاع مثلث (الحرب - السلام - الديمقراطية)، هذا الحوار الذى يفتح الأبواب - ما زال - أمام عشرات الأسئلة، التى تحتاج - من جديد - أن نُعمل أدواتنا المهنية والفكرية فى قضاياه، التى تمثل هم الوطن، على حين تمثل إجاباتنا التى تتحصل، طريق هذا الوطن إلى المستقبل.

....

وختاماً، فحين أخط هذه السطور - الآن - لا أكون بصدد إعلان مؤثر، أو إشهار درامى عن استكمال مجموعتى - المتواضعة - الأولى في الحوار الصحفى، والتى تمثل مشروعاً سياسياً / مهنياً أنفقت فيه بعض أجمل سنى العمر.

ولكننى أكون بصدد التعبير عن إحساس عميق بالعرفان إلى كل. . كل هؤلاء المفكرين والسياسيين، والخبراء، والدبلوماسيين، الذين أعطونى من وقتهم وعلمهم كل هذه الساعات الطوال، استجابة لدعوة الحوار التى حملتها إليهم، وتمثلاً لفكرة هذا الحوار وروحه، وسعياً - بإخلاص وتفان حقيقيين - إلى الإجابة على أسئلته، والتفكير فى قضاياه.

إحساس عميق بالعرفان يغمرنى تجاه كل . . كل هؤلاء الأساتذة - فى الجامعة وفى المهنة - الذين رعوا مشروعى للحوار بالتوجيه، وبالتنبيه، والذين مثلت دروسهم المعلمات - بالنسبة لى - مدداً جديداً من الإيمان بقدرات هذا الوطن، وبكفاياته البشرية، والذين كان هذا الكتاب صوتاً يرتد لندائهم: نداء الوطنية المصرية، ونداء الالتحاق بالعصر.

إحساس عميق بالعرفان يغمرني إزاء كل . . كل هؤلاء القراء، الذين كانوا طرفاً محاوراً معى، يشاركون عبر رسائل البريد، والاتصالات الهاتفية، فى تشكيل مجرى الحوار، وفى تحديد أولوياته، ويلقون علىَّ الدرس تلو الدرس، عن فطرة وفطنة الشعب فى مصر، الصادرة عن إحساس عميق بالتاريخ، والمنطلقة من إدراك عميق للواقع، والمتطلعة بشوق عميق للمستقبل.

ثم أجدنى أمام إحساس كبير بالعرفان يغمرنى إزاء رحابة صدر القائمين على أمر صحيفة «الحياة» الدولية، ومجلة «الوسط» الدولية، اللتين نشرتا كل المادة التى يحتويها هذا الكتاب، وأتاحتا - لى - فرصة نادرة للوصول بهذا الحوار إلى مستهدفيه، عبر المنبر رفيع المستوى الذى تمثله كل منهما.

....

بفضل هؤلاء جميعاً، وبفضلهم - فقط - تمكنت من بداية مشروعى للحوار، وبرعايتهم ومساندتهم دخلت إليه هياباً لا تياهاً . . متعلماً لا مستعلماً . . باحثاً عن الحقيقة لا مدعياً امتلاكها أو احتكارها . . متعرفاً على هموم الوطن لا متحدثاً باسمه . . ملبياً لأشواق البسطاء فى المعرفة، غير قانع بأن يكون كل دورهم هو التلقى لما تجود به النخبة - عليهم - من أفكار ومواقف جاهزة.

مصر الجديدة - القاهرة

٢٦ فبراير ١٩٩٤

د. عمرو عبد السميع

تمهيد

حرية!

الطاقات الخلاقة والمبدعة فى أية أمة، تتعطل أو تتجمد، حين تكون هوامش الحرية ضيقة، وحين تكون سقوفها منخفضة.

هذه حقيقة كان من السهل جداً أن نتثبت منها، بالملاحظة المباشرة، وبأشكال واضحة متعددة.

لعل أوضحها وأجلاه، ما كنا نلاحظه عن الأفراد الذين كنا نلقاهم من دول الكتلة الشرقية السابقة، وهم يمثلون شعوباً - هى فى الأصل - موهوبة، إلا أن الخوف ، وليد القهر، حاصر مواهب الأفراد فى هذه الشعوب ووضع حدوداً قاسية لخيالهم الفردى والجمعى، منعتهم - باستمرار - من أن يكونوا كما يبغون، وعلى الرغم من بلوغهم آفاقاً هائلة فى مجالات علوم الفضاء والفنون كالباليه مثلاً، إلا أن التقدم الذى تحقق فى هذه المجالات كان يمكن أن يكون أضعاف الأضعاف، لو أن الملكات الإبتكارية للافراد وجدت مجالها وساحتها المناسبتين لتعبر عن نفسها بحرية حقيقية وانطلاق.

ثم ما قيمة تلال الإنجازات العلمية والفنية التى تمت تحت السخرة، إذا ما كان البنيان الأم (الدولة) بهذه الهشاشة، التى أدت إلى الإنكسار ثم الانهيار ببساطة وسرعة مذهلتين؟

وما قيمة تلال الإنجازات العلمية والفنية التى تمت تحت السخرة، إذا ما كانت العقيدة السياسية الجبارة، نتاج (الهندسة الاجتماعية) فى الغرف المغلقة، قد أفصحت عن كل هذا الخواء والضعف، وعدم القدرة على إجابة أسئلة المستقبل؟

الحرية.. والتفكير الحر فى الهواء الطلق، هما ـ بهذا المعنى الوعاء الطبيعى أو فلنقل الوحيد، لإعمال الخيال، ومن ثم الابتكار والإختراع، ومحاكمة هذا التراث الحضارى طبقة وراء أخرى بما يحدد المستوى الذى تقف فيه أمة من الأمم أو شعب من الشعوب.

وهذه الحرية، أو التفكير الحر، ومدى توافرهما في حقبة تاريخية معينة، هما وحدة القياس الاجتماعية والسياسية التى تحدد الكثير من أسباب الهزائم والانتصارات لأمة ما فى هذه الحقبة.

ولعلنا نذكر أن تفسيرات ذات أرجحية مناسبة، لهزيمة ١٩٦٧، ولنصر ١٩٧٣ تعتمد كثيراً على مدى الحرية المتاحة من عدمها فى الفترتين.

....

وعلى أية حال فإن هذا الجزء من «أحاديث الحرب والسلام والديمقراطية» الذى ينصرف إلى مناقشة موضوع الديمقراطية، ويقترب بالحوار ـ لجمع الشهادات، ودراسة مواقف الأضداد فى حدث الانتقال إلى ممارسة الديمقراطية عبر الحرب، يضع ـ لنفسه ـ جدول أعمال من رؤوس موضوعات شديدة الحساسية والدقة، فهو يبحث موضوع السلفية السياسية لدى كل القوى والتيارات فى مصر ومدى تأثيرها على مستقبل العمل الحزبى وعلى فكر النخبة المثقفة فى البلاد، ويبحث موضوع المجتمع المدنى، ومجمل النشاطات الطوعية التى تمثله والتى تعد المجال الأكثر مناسبة لدراسة مدى الفعالية الحركية لكل تيار سياسى، هذا من جهة، كما تعد الوسيلة الأكثر مناسبة لمعرفة حدود التضاغط ما بين منظمات المجتمع المدنى والدولة، والوسيلة الأكثر مناسبة لاختبار صدق مقولة أن ازدهار المجتمع المدنى يعنى تقليم أظافر الدولة، من جهة أخرى.

وبالإضافة لذلك فقد احتلت مناقشة أفكار الليبرالية الجديدة في مصر مساحة مناسبة من حجم هذا الكتاب، باعتبار أنها التيار الذى كان يجدر به أن يعكس

قدراً مناسباً من الحرية، أو يتحرك ـ بشكل مؤثر ـ نحو تحقيق مزيد من الحرية.

ثم يختتم جدول الأعمال الصاخب هذا بنوده بتناول قضية لماذا لا يظهر حزب إسلامى فى مصر، ويلمس ـ بحذر واجب ـ جوانبها المختلفة، من دون أن يخوض فى حقول الألغام السياسية المترامية على جانبيها.

. . . .

وتمضى قضايا هذا الكتاب وصحفاته تشغل نفسها بالحرية، التى ـ فى نظرى ـ مع التفكير الحر، الوعاء الطبيعى، أو فلنقل الوحيد، لإعمال الخيال، ومن ثم الإبتكار والإختراع، ومراكمة هذا التراث الحضارى طبقة وراء أخرى، بما يحدد المستوى الذى تقف فيه أمة من الأمم أو شعب من الشعوب.

الليبرالية المصرية والعربية المعاصرة

(هم نضالى .. أم هم ثقافى)

د. سعيد النجار - د. رمزى زكى - صلاح الدين حافظ
منى مكرم عبيد - د. محمود أباظة - محمود أمين العالم

البحث عن بديل ..

معنى يطرح نفسه - الآن - على كل الساحات الفكرية، ويلقى بعشرات من علامات الاستفهام التى تطل برؤوسها المتسائلة من وسط ركام انهيار الأبنية الأيديولوجية والسياسية الجبارة للشيوعية الدولية، أو تطل بذات الرؤوس المتسائلة من وسط حرائق الإرهاب الدولى المتسربل برداء الأصولية الإسلامية، ورصاصاته، وانفجاراته.

والبحث عن بديل، لا يعنى البحث عن «دوبلير» يقوم بنفس الأدوار، ويلتزم نفس المشاهد، لأن النص كله تغير، والمخرج تغير، والجمهور كذلك.

والبحث عن بديل، لا يعنى شطب «أدوار» الجميع بجرة قلم، والتخلى - طواعية - عن خشبة المسرح لممثل عملاق، أو غير عملاق سنسبغ عليه - بقدراتنا الهائلة فى إقناع النفس - صفات العملقة، وإلا سلمنا - قبل أن يبدأ العرض - بقدسية المونولوج، واعترفنا - قبل أن يُفتح الستار - بسقوط الديالوج !

والبحث عن بديل - أخيراً - يعنى استحضار الحاسة الجماهيرية لدى هذا البديل، الذى لن يقف على الخشبة ينشد تراتيله المقدسة فى الفراغ، وإلى الفراغ، إذ أنه - بمنطق الأمور وطبيعتها - سيجد نفسه مضطراً إلى مخاطبة ناس .. بشر .. آدميين، تكونوا سابقاً وتشكلوا سلفاً. وبنوا ثقافتهم وقيمهم ومعتقداتهم من قبل.

. . . .

تقدم الليبراليون ليطرحوا أنفسهم، بوصفهم هذا البديل، وحفظوا نصوص الدور القديمة، وطوعوا هذه النصوص بالحذف والإضافة، وأعلنوا أنهم يعترفون بالجميع. . الجميع.

وكانت «الليبرالية الجديدة» شعاراً براقاً، يعلن نفسه كإجابة على كل علامات الاستفهام التى أطلت برؤوسها المتسائلة من وسط ركام انهيار الأبنية الأيديولوجية الجبارة للشيوعية الدولية، أو أطلت برؤوسها المتسائلة من وسط حرائق الإرهاب الدولى المتسربل برداء الأصولية الإسلامية، ورصاصاته، وانفجاراته.

. . . .

وأصبح على الجميع أن يتأكدوا من صحة البديل، وقوته، وقدرته.

* أصبح عليهم أن يناقشوا المشكلات التى تعوق نمو وانتشار الليبرالية فى مصر، وما إذا كانت مشكلات تاريخية تتعلق بالطابع التقليدى للمجتمع المصرى، والتى أدت إلى انهيار التجربة الليبرالية القديمة ٢٣ - ١٩٥٢، أم كانت المشكلات التاريخية الأقرب الناجمة عن الموقف العدائى الذى اتخذته ثورة ١٩٥٢ تجاه الليبرالية خصوصاً، وهى الثورة التى كانت تتعايش مع تيارات أصولية معينة، وأخرى يسارية وماركسية، ولكنها صادرت - كلياً - الليبرالية بجانبيها السياسى والاقتصادى.

* ثم أصبح عليهم أن يتساءلوا حول نوع آخر من المشكلات الناجمة عن التأثيرات الاجتماعية السلبية لطوفان الانفتاح الاقتصادى، وهو ما حاول البعض نسبته إلى الليبرالية الاقتصادية، وإظهاره بوصفه التطبيق الوحيد لها، والذى أدى - استكمالاً لنفس المنظومة - إلى انتشار الدعوة الأصولية التى استثمرت وتحاول استثمار الآثار الاجتماعية المترتبة على الانفتاح.

* وكذلك أصبح على الجميع أن يتساءلوا حول ما إذا كانت المشكلات التى تعوق انتشار الليبرالية فى مصر، هى مشكلات خاصة بما يمكن اعتباره ضعفاً

ذاتياً للتيار الليبرالى، الذى لم يتمكن من النمو والتجدد الفكرى والتفاعل مع التطورات المستمرة للفكر الليبرالى فى الخارج، بما يشتمل عليه هذا التطوير من تعقيدات أهمها عدم وضوح الفواصل بين ما هو ليبرالى وما هو محافظ فى الفكر الغربى المعاصر.

* وأخيراً أصبح على الجميع أن يتساءلوا حول ما إذا كان عدم انتشار الليبرالية فى مصر يرتبط بمشكلات سياسية تتعلق بمحاصرة حزب الوفد الجديد عند نشأته، وهو الحزب الذى حمل لواء الدعوة الليبرالية سواء اتفق معه كل الليبراليين فى مصر أو لم يتفقوا.

. . . .

ولم تكن هذه هى التساؤلات الوحيدة التى تتعلق باختبار صحة، وقوة، وقدرة البديل الذى يطرح نفسه على الساحة، ويمد البصر، بل ويمد خيوط «الوصل» مع الفكر الغربى الليبرالى، ويتيه بها على كل القوى التى يمتنع عليها «الاتصال» مع هذا الفكر الغربى الليبرالى . . بالضرورة، كما يمتنع عليها الوصل والاتصال مع منابعها الفكرية السلفية ماركسية - كانت - أو إسلامية . . بالطبيعة!

كانت هناك تساؤلات أخرى حول موقف هذا البديل الليبرالى من السلطة الوطنية فى مصر، وهل سيتحرك معها على (محور التعاون) بغية دفعها إلى المزيد من التحرير الاقتصادى والمقرطة السياسية، أم سيصطدم بها على (محور الصراع) تبرماً من بطء التحرير والمقرطة.

ثم هل يوجد اتفاق بين مختلف مجموعات هذا التيار حول موقف معين من السلطة؟، وهل يوجد أصلاً اتفاق على الأولويات وبخاصة فى حالة الاضطرار للاختيار بين أولويات كل من رجال الأعمال (فى مقدمتها التحرير الاقتصادى)، وأولويات بعض المثقفين الليبراليين (فى مقدمتها الإصلاح الديموقراطى). . . . . .

أسئلة تحتاج إلى إجابات، قبل أن يبدأ العرض الكبير، وقبل أن نسبغ على البديل العملاق، أو غير العملاق - بقدراتنا الهائلة على إقناع النفس - صفات العملقة!

....

ويبقى بعد كل هذا اختبار مدى تقبل الجمهور (الناس - البشر - الآدميين) لهذا البديل، ومدى تجاوبهم معه، قبل أن نتكلم عن قدرة الليبرالية على أن تصبح أساساً لحركة اجتماعية قادرة على منافسة الحركة الأصولية.

....

ومن أجل اختبار صحة البديل، وقوته، وقدرته، ومن أجل محاولة الإجابة على بعض هذه الأسئلة عقدت ندوة الليبرالية المعاصرة فى مصر فى السادسة من مساء السبت ٦ فبراير عام ١٩٩٣، وحضرها الدكتور سعيد النجار الخبير الاقتصادى فى البنك الدولى ورئيس جمعية النداء الجديد، التى تدعو إلى الليبرالية الاقتصادية والسياسية، ود. رمزى زكى المفكر الاقتصادى والمستشار بمعهد التخطيط القومى فى القاهرة، والأستاذ صلاح الدين حافظ الكاتب الصحفى المعروف، والأستاذة منى مكرم عبيد عضو مجلس الشعب، والدكتور محمود أباظة رئيس لجنة الشباب فى حزب الوفد الجديد، والأستاذ محمود أمين العالم المفكر الماركسى الشهير.

تزاحمت الآراء والرؤى فى هذه الندوة فى زخم لافت، تفصح عن اتجاهات متباينة فى النظر إلى الليبرالية، سواء فى شقها الاقتصادى، أو السياسى، أو الاجتماعى، أو الثقافى، وتقيم جسور الفهم والتحليل مع ظواهر الواقع التى تمثل عدة مشكلات تاريخية وثقافية وعملية - سياسية فى آن.

طرح الدكتور رمزى زكى عناصر رأيه متمثلة فى أن الليبرالية هى علامة مضيئة فى تاريخ البشرية، وأنها ظهرت فى مصر كجزء من الحركة الوطنية، وأن ثورة ١٩٥٢ قدمت فرصة للقطاع الخاص لكنه أحجم.

وقال إن الليبرالية فى مصر - الآن - ترتبط ببرنامجى الصندوق والبنك الدوليين اللذين يخنقانها، وأن تحرير التجارة الخارجية قد يقوض الليبرالية الاقتصادية فى مصر، وأن الليبرالية الاقتصادية الراهنة فى مصر لا تدعم الديمقراطية.

وقال إن الليبرالية الجديدة تعتبر الدولة عدوها الأول، وإن هذه الليبرالية الجديدة لا تحوى بعداً اجتماعياً.

وطالب بليبرالية غير متطرفة، مؤكداً أنه لا مستقبل لليبرالية إن لم يتبناها حلف اجتماعى كبير.

وأكد أن تحرير التجارة يحول الرأسمالية الصناعية إلى تجارية كومبرادورية، وأن القبول بتقسيم العمل الدولى يجعل مصر مجرد سوق رخيصة للعمالة.

. . . .

أما الدكتور سعيد النجار فقد لخص أفكاره فى النقاط التالية:

* أن نقطة البداية فى الليبرالية تقول بأن الفرد هو الحقيقة الاجتماعية الوحيدة.

* أن الليبرالية الجديدة تختلف عن التقليدية فى قبول دور للدولة والإيمان بالعدل الاجتماعى.

* أن إطلاق قوى السوق لا يعنى التسليم بكل نتائجها.

* أن دول العالم الثالث اتجهت للاشتراكية - سابقاً - لتيسير الاستبداد.

* أن صيغة الصندوق والبنك لا تتجاهل الأبعاد الاجتماعية.

* كما رد الدكتور سعيد النجار على بعض ما طرحه الدكتور رمزى زكى قائلاً : إن رمزى زكى يعانى من ارتباك وخلط فى المفاهيم، وأن الريجانية والتاتشرية ليست من الليبرالية فى شىء.

وحذر من الخلط بين الليبرالية الجديدة واليمين الجديد، مؤكداً أن اليمين الجديد هو الذى يرفض الكينزية، لا الليبرالية الجديدة.

وقال إن هناك خلطاً بين تحديد التجارة وحدية التجارة.

وأخيراً قال الدكتور سعيد النجار: إن مستقبل الليبرالية فى مصر مرتبط ببعدها الاجتماعى، وإن خطيئة اليسار أنه مستعد للتفريط فى الديمقراطية، وإن على هذا اليسار أن ينظر لما تقدمه الليبرالية بدلاً من معاداتها.

. . . .

وركزت منى مكرم عبيد على جانبين بالتحديد هما: قضية التعليم، وقضية البعد الاجتماعى للحرية الاقتصادية فقالت:

إن التعليم ليس مجرد خدمة وإنما هو استثمار، وإن زيادة الإنفاق على التعليم وعدم إلغاء مجانيته أصبح واجباً أساسياً.

وأكدت أن كلينتون يجدد العقد الاجتماعى وفقاً لمتطلبات المجتمع، وأن التحدى أمام الليبرالية هو تطوير صيغة ليبرالية فى إطار تراثنا، وأن سر نجاح التيار الإسلامى هو طرح شعار يتسلل داخل الناس، وأن البديل للحلف الاجتماعى هو دعم المجتمع المدنى.

. . . .

أما الأستاذ صلاح الدين حافظ فقد طرح عناصر رأيه فى نقاط بالغة الإحكام فيقول:

* إن الليبرالية فى مصر افتقرت - تاريخياً - للأساس الاقتصادى.
* إن الوضع السياسى فى مصر مناقض لليبرالية الاقتصادية.
* إن الأحزاب الفاعلة لا تنمو فى بيئة غير مواتية لها.
* إن إطلاق الحريات العامة هو السبيل لمحاربة الإهارب.
* لا تنمية شرعية موصولة من دون تطور ديمقراطى حقيقى.
* الأزمة الاقتصادية والاجتماعية عائق أمام الليبرالية وخطر على مستقبل مصر.

* تضخم الدولة رسخ فكرة اللجوء إلى الحكم الشمولى.

....

وفى مقابل كل هذه الرؤى طرح **الدكتور محمود أباظة** نقاطاً عديدة ركزت على البعد السياسى فى المفهوم الليبرالى فقال: إن غياب الحريات العامة يؤدى إلى فشل التنمية، وإن حزباً ليبرالياً لا يمكن أن ينتعش فى ظل نظام عسكرى، وإن الفكر الاشتراكى فُرض من أعلى بلا جذور فى المجتمع، وإن الليبرالية - بطبيعتها - لا تصل إلى الشارع من خلال الدولة، وإن الإصلاح السياسى يجب أن يسبق الإصلاح الاقتصادى.

كما أكد أنه يرفض تحالف الليبرالية مع الحكم، حتى لا يتكرر خطأ اليسار، وأن مشكلتنا هى الإحساس بعدم جدوى العمل السياسى.

وقال إنه من ألزم اللزوميات الآن الاتفاق على الاستقلال ضد التبعية، والعدالة ضد الظلم، والحرية ضد القهر.

....

وأخيراً لخص **محمود أمين العالم** عناصر وجهة نظره فى موضوع الندوة والتى تمثلت فى: أن مفهوم الديمقراطية أقرب إلينا من مفهوم الليبرالية، وأن محمد على طمس التطور الرأسمالى الطبقى. وفرض مخططاً من أعلى، وأن مرحلة ١٩٢٣ - ١٩٥٢ لم تك ليبرالية، وإنما مرحلة نضال جماهيرى ضد الاستعمار.

وقال: إن ثورة ١٩٥٢ لم تفرض حظراً كلياً على الليبرالية الاقتصادية، وإن مصر تسقط - الآن - فى تبعية كاملة للتفتيش الدولى، وإننا لم نستطع جعل علاقاتنا مع الخارج لمصلحة الداخل، وإن أقطاب الطبقة الحاكمة هم رجال مال، لا رجال أعمال، وإن الأصولية تنبع من غياب التنمية الاقتصادية، وإن خلاص مصر فى قيمة صناعية، وديمقراطية مجتمعية، وثقافة عقلانية.

وقال: أرفض الاندماج الكامل فى تقسيم العمل الدولى، وأدرك استحالة القطيعة معه، وأطالب بديمقراطية مجتمعية وليس ديمقراطية اجتماعية.

ثم أكد أنه من دون تنمية اقتصادية صناعية لا مجال لنخبة عقلية، وأن الأصولية فى مصر هى نتاج تحديث تغريبى هش.

....

وعبر كل هذا الزخم الشديد مضت وقائع الندوة تسلك درب النقاش الجدى والصعب وتتساءل عن كينونة هذه الليبرالية الجديدة التى تطرح نفسها كبديل، وهل هى هم نضالى أم أنها هم ثقافى، وتتساءل - قبل هذا كله وبعد هذا كله - عن جدارتها فى أن تكون البديل الذى يبحث عنه الجميع.

وفيما يلى نص الندوة:

د. عمرو عبد السميع: دكتور رمزى زكى.. بداية يرى الكثيرون أن تجربة مصر الليبرالية الجديدة تواجه عوائق كثيرة.. ما هى من وجهة نظرك الفوارق بين العوائق التى تواجه تجربة الليبرالية الحديثة فى مصر وتلك التى واجهت تجربتها الأولى؟

د. رمزى زكى: لقد جمعت هذه الندوة كوكبة طيبة من المفكرين المصريين حول موضوع محدد، ولذا لا بد أن تكون دلالة الألفاظ واضحة منذ البداية، فماذا نعنى بالليبرالية فى زمن اختلطت فيه المعانى؟

الليبرالية كمصطلح أبسط معانيه هو توافر الحرية والإرادة، وتوافر حرية الاختيار، بهذا المعنى: الليبرالية قيمة إنسانية عظيمة فى مصر، ومن المؤكد أن ظهور الليبرالية إبان فترة عصر التنوير حتى الثورة الصناعية كان يمثل علامة مضيئة فى تاريخ البشرية لأنه نقلها إلى مرحلة فيها سيادة للعقل، واحترام للفرد، وإيمان بقدرته على السيطرة على الطبيعة، بعد عصور الظلام والنظام الإقطاعى الذى كان قائما على الاستبداد والعبودية وقهر حرية الأفراد، وقد ظهرت الليبرالية فى الواقع كعقلية جديدة لطبقة جديدة تبشر بمجتمع جديد وهو المجتمع الرأسمالى، من هنا اتفقت مصالح الطبقة الجديدة مع الأفكار الليبرالية التى ظهرت فى ذلك الوقت على الوقوف ضد تدخل الدولة وإباحة حرية

العمل والنشاط والاستثمار وتحجيم دور الدولة إلى أضيق الحدود، ولم يكن ممكنا لليبرالية أن تنتشر فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وحتى الثلاثينيات من القرن الحالى، ما لم تكن متفقة بهذا القدر الكبير مع النمط الجديد للمجتمع الرأسمالى الذى كان يشق طريقه.

وحينما ظهرت الليبرالية لم تكن تحتوى على جانب اقتصادى فحسب، وإنما كانت منظومة من الأفكار التى تمجد الفرد وحريته فى مجال الانتخاب والمشاركة فى القرار السياسى، لكن الطبقة الجديدة البرجوازية تمسكت فى البداية بالجانب الاقتصادى لليبرالية (دعه يعمل دعه يمر) وأنكرت على الآخرين حقوقهم، وبخاصة فى وقت كانت الثورة الصناعية أنتجت شروراً ضخمة من استغلال بشع للعمال والأطفال، واستعمار، وأقول هذا الكلام لأنه حينما يذكر مصطلح ليبرالية قد يتداعى إلى الذهن مباشرة أن الديمقراطية وحرية الفرد هى الوجه الآخر له، لكن هذا لم يحدث تاريخيا، فإذا رجعنا للتاريخ نجد أن الإيمان بالديمقراطية والسماح بحرية تكوين الأحزاب ومنظمات المجتمع المدنى اقتضى عشرات السنين ومعارك ضارية، حتى قبلت المجتمعات الرأسمالية بحرية الفرد وبحقه فى التنظيم والتظاهر، طبعا الليبرالية الاقتصادية كانت هى الإطار المناسب الذى أدى إلى تثوير قوى الإنتاج فى القرن الثامن عشر، وإطلاق حرية العقل والإبداع والنشاط والاختراع، ولكن فى الوقت نفسه استمرار الليبرالية من دون ضوابط أنتج كثيراً من الشرور الاجتماعية من بطالة وفوارق بين الناس والأزمات الاقتصادية والتطاحن الضارى بين الدول الاستعمارية نفسها حول المستعمرات والمواد الخام وظهور الإمبريالية.

د. عمرو عبد السميع: فلتسمح لى.. نحن نريد التركيز على الحالة المصرية؟

د.رمزى زكى: إذا رجعنا للحالة المصرية وأقصد بالتحديد فترة ما بين الحربين، وهى الفترة التى يقول البعض إنها كانت فترة ازدهار لليبرالية فى مصر وأن الثورة اتخذت موقف العداء لها، أنا أزعم أنه فى هذه الفترة حينما

ظهرت الليبرالية كانت جزءاً من الحركة الوطنية المصرية التى كانت تنادى بالإستقلال وبالتصنيع وبالتحديث وبالتنوير. وفى هذه الفترة كانت ثورة ١٩١٩ وظهرت تجربة التصنيع العظيم وبنك مصر وطلعت حرب، وفيها أيضاً ظهر رموز الليبرالية والتنوير مثل طه حسين وأحمد لطفى السيد والعقاد وشبل شميل ويعقوب صروف وسلامة موسى، فهذا التاريخ المضىء لليبرالية المصرية ارتبط بالحركة الوطنية، ومن هنا كان الزخم الشعبى له، لكن حينما ننتقل إلى مرحلة الاستقلال السياسى وبداية ما يسمى بالدخول فى عصر التصنيع، تختلف الأمور، وأنا أزعم أن كل الفكر الاقتصادى الذى درسناه فى الخمسينيات والستينيات - والدكتور سعيد النجار أحد أساتذتنا فى هذا الخصوص - كان يقول إنه لا يمكن للدول النامية أن تواجه قضايا التخلف والتنمية إلا بدور ضخم للدولة والقطاع العام نظراً لضخامة الأعباء الملقاة على عملية التنمية، ونظرا لتواضع الدور الذى لعبه القطاع الخاص، ومن هنا - وبغض النظر عن طبيعة التوجهات الاقتصادية والاجتماعية والهياكل السياسية لكل دول العالم الثالث - لعبت الدولة دوراً قوياً وكلنا يعلم أن هذا النموذج الذى لعبت فيه الدولة دوراً كبيراً كان له سياقه التاريخى وظروفه ومقتضياته التى تبرر انتهاجه فى ذلك الوقت، ولذلك لم يُعط القطاع الخاص دوراً يتناسب مع إمكاناته، لكن فى بعض الحالات مثل حالة مصر أزعم أنه حينما جاءت الثورة الناصرية حاولت أن تسعى وراء القطاع الخاص، كى يدخل عملية التنمية لكنه لظروف كثيرة أحجم، والشىء نفسه أيضا بالنسبة لرأس المال الأجنبى.

د. عمرو عبد السميع: لماذا وكيف أحجم؟

د. رمزى زكى: أحجم لأن موارده أولاً كانت محدودة أصلا، وثانياً لأنه خاف من وصول العسكريين إلى السلطة، ووجود توجهات معادية للاستعمار ووجود أهداف اجتماعية كثيرة ولذلك لم يقدم على المشاركة.

د. عمرو عبد السميع: هل يمكن القول بأن موارده لم تسمح له بالمشاركة فى

الأطروحات الطموحة للغاية التى طرحتها الثورة المصرية؟

د. رمزى زكى: ليس هذا فقط، فمدخرات القطاع الخاص كانت تمثل الشطر الأكبر من مدخرات المجتمع فى ذلك الوقت، لكنه لم يستثمرها بالشكل الذى يحولها لبرامج، جزء منها كان يستخدم فى شراء الأراضى الزراعية والمضاربة والاستهلاك الترفى، ففى بداية الثورة كان حجم استثمار القطاع الصناعى الخاص فى مصر مليونين ومائة ألف جنيه، وهو مبلغ زهيد بالقياس إلى ضخامة الأعباء التى كانت مطلوبة فى ذلك الوقت لعملية التصنيع، على أية حال لن أتحدث كثيرا عن هذا التاريخ، لكن حينما نتحدث الآن عن الليبرالية التى يدعو لها البعض نجد أن سياقها التاريخى مختلف عن الليبرالية السابقة التى كانت جزءاً من حركة وطنية وذات زخم شعبى مصرى، الآن حينما نتحدث عن الليبرالية فأغلب الظن أنها تنصرف إلى ليبرالية «التكيف» التى دعا إليها صندوق النقد الدولى والبنك الدولى تحت ظروف نعلمها جيدا، وهى ليبرالية تستهدف فى الأساس إعمال قوانين السوق، والحد من قوة أو حجم الحكومة، وإعمال فكرة الحوافز وإعطاء ضمانات كثيرة تحفز القطاع الخاص لكى يقود عملية التنمية.

د. عمرو عبد السميع: لكن هذه الرأسمالية التى بدأت عملية جديدة فى مصر منذ الانفتاح الاقتصادى وحتى الآن بدا وكأنها تنتظر الضوء الأخضر فقط لتحدث تراكما.. تحت أى ظروف يحدث هذا التراكم؟

د. رمزى زكى: من المؤكد أن القطاع الخاص المصرى منذ أعلنت سياسة الانفتاح قام بتراكم لا بأس به.

د. عمرو عبد السميع: هل كان هذا التراكم متوافراً لديه من قبل؟

د. رمزى زكى: كان عنده من قبل لأنه حقق فائضاً اقتصادياً كبيراً أتاح له القدرة على التراكم، والزائر الآن لمدينتى ٦ أكتوبر والعاشر من رمضان يرى نشاط القطاع الخاص.

د. عمرو عبد السميع: لكن ألا يتناقض هذا مع القول بأنه لم يكن عنده تراكم في بداية الثورة؟

د. رمزى زكى: لا بد أن نأخذ فى الاعتبار أن الدخل زاد، وانعكس على نشاط القطاع الخاص نسبيا، وأصبح عندنا رأسمالية وطنية قامت بإنجازات نفخر بها ونتمنى أن تتطور وتحظى برعاية الدولة، لكن حينما نتأمل الليبرالية فى جانبها الاقتصادى، أنا أزعم أنه بالقدر الذى أعطت به الدولة حوافز للقطاع الخاص كى يدخل العملية الإنتاجية ويقيم صناعة بالقدر الذى أضرت فيه بهذا القطاع الخاص أيضاً.

د. عمرو عبد السميع: لماذا؟

د. رمزى زكى: إذا تأملنا برنامج «التكيف» الذى يطبق فى مصر، نجد أنه فى الأساس برنامج يهدف إلى تكميش الطلب الكلى، وعمل توازنات اقتصادية فى مجال عجز الموازنة والعجز الخارجي، ولذلك القطاع الخاص يُحمّل بأعباء ضخمة جداً فى التكاليف، فمثلاً سعر الطاقة ارتفع بشكل فلكى، وهناك ضريبة مبيعات، وارتفاع فى سعر الفائدة، وفى سعر الدولار وبالتالى ارتفاع فى أسعار الواردات الوسيطة، وارتفاع فى أسعار المواد الخام المحلية، هذه الزيادة الضخمة التى حدثت فى تكاليف الإنتاج لا يستطيع القطاع الخاص أن يتحملها من خلال زيادة الإنتاجية فى الأجل القصير، ولهذا فإن جزءاً كبيراً من الغلاء الموجود فى مصر الآن والذى يعانى منه القطاع العام والقطاع الخاص هو سياسة متعمدة من جانب الدولة، وليست نتاج آليات السوق، فحينما تتخذ الدولة قراراً برفع أسعار البنزين وسعر الفائدة، فهذا قرار سياسى ينطلق من برنامج «التكيف» وبالتالى فالليبرالية التى راهنا عليها فى المجال الاقتصادى، نخنقها من خلال هذا البرنامج شديد الوطأة عليها، فى وقت يعانى الاقتصاد المصرى المحلى من كساد والطبقة المتوسطة دخلها انخفض والعمال فى حال يرثى لها، وكذلك مختلف الفئات الاجتماعية، وبالتالى حجم الطلب الكلى على المنتجات المصرية

انخفض، وقدرة القطاع المحلى الخاص على أن يعوض هذا عن طريق زيادة فى التصدير محدودة، فنحن لا ننافس من موقع احتكارى وإنما من موقع تنافسى، فإذا كنت أصدر أحذية مصرية سأجد من يشاركنى فى هذا مثل الهنود والإيطاليين وغيرهما ممن ينتجون بتكلفة أقل ولا يتعرضون لمثل هذه الزيادات فى التكاليف، لكن الطامة الكبرى التى ستتعرض لها الليبرالية الاقتصادية، وفى ضوئها سيتعرض القطاع الخاص لانكماش ضخم، هى مسألة تحرير التجارة الخارجية، فحينما أحرر التجارة فى ظروف نمو التكاليف بهذا الشكل فى مصر، فإننى أحكم على هذه الصناعات التى أقامها القطاع الخاص بالإفلاس، والقطاع الخاص بدأ يشكو - بالفعل - من هذا لأن البرنامج الليبرالى الذى يطبق حالياً هو برنامج انكماشى لا يشجع على النمو، ومن ناحية أخرى هذه الليبرالية فى جانبها الاقتصادى ماذا أنتجت؟ أنا أزعم أنها أنتجت أشياءً ضد الديمقراطية وضد الليبرالية، ليس فقط فى مصر وإنما فى كثير من بلاد العالم الثالث، لماذا؟

لأن هذا البرنامج القاسى الذى نطبقه الآن وما ينجم عنه من تضحيات يتحملها الفقراء والطبقة المتوسطة وفئات اجتماعية كثيرة لا يمكن أن يستمر إلا فى ظل قوانين استثنائية تقيد الحريات، لأن مصالح الناس تُضرب فحينما تطبق ديمقراطية حقيقية من المؤكد أن الشرائح العديدة التى أضيرت من هذا البرنامج سترفضه أو أن هذا البرنامج سيطبق بطريقة أخرى، ولهذا أنا أزعم أن هذه الليبرالية التى تطبق حسب وصفة الصندوق والبنك، تؤدى إلى دكتاتورية، وتجارب دول أميركا اللاتينية واضحة، فمثلاً أول دولة دخلت هذا المجال كانت تشيلى، ولذلك فإن اتجاهات التطرف والعنف والجريمة جزء منها راجع للتطبيق الصارم لليبرالية، ومع ذلك فنحن محتاجون فى الفترة الحالية باعتبارها مخرجا من الأزمة، لأننى أفهم الديمقراطية ليس فقط فى جانبها الاقتصادى الذى يؤمن بالخضوع اللا مشروط لقوى السوق، ويقدم العدالة الاجتماعية فى إطار الوصفة التى تطبق، وإنما أفهم الليبرالية على أنها المناخ الذى يؤدى إلى تعبئة طاقات

المجتمع وتفجير إبداعاته فى شكل حر ولكن بأفق اجتماعى يتناسب مع أوضاع بلادنا.

فلا يمكن أن أنادى بليبرالية متطرفة بمثل هذا الشكل وأتجاهل قضية العدالة الاجتماعية وواقع الناس، الذين يشكلون قاعدة المجتمع المصرى، لأنهم فى هذه الحالة سيقفون ضد الليبرالية، ولهذا ثمة فرق كبير بين ليبرالية ما قبل ثورة ١٩٥٢ والليبرالية التى تطبق الآن، فالليبرالية شىء جيد إذا كانت تؤدى إلى تنمية وإلى استقلال وطنى وإلى تحرر وإلى عدالة، هذه الليبرالية مطلوبة، وهذا ما يجب أن نسعى إليه، لكن تفهم الليبرالية الآن على أنها انفراد القطاع الخاص بقيادة المجتمع وأن يحقق ثروات هائلة وبلا ضوابط وعلى حساب الأغلبية، هذه الليبرالية مرفوضة، لا يقبلها المجتمع المصرى.

د. عمرو عبد السميع: دكتور سعيد النجار.. فيما ذكره الدكتور رمزى زكى الآن أن الليبرالية الاقتصادية التى تشهدها مصر فى المرحلة المعاصرة ترتبط بما أسماه الدكتاتورية السياسية.. فإلى أى مدى توافق على أن التجربة الليبرالية الثانية اقترنت بصعود مجموعات من رجال الأعمال لا يعرفون - فى الواقع - هذا الشق الاجتماعى أو السياسى للحرية الاقتصادية؟

د. سعيد النجار: الواقع أن الدكتور رمزى زكى غطى رقعة واسعة وأريد أن أفرق بين أمرين بين الفكرة الليبرالية فى ذاتها لأنها غير مفهومة كما بدأ هو، وأعتقد أنها ما زالت كذلك، وبين تطبيقها فى مصر تاريخيا وفى الفترة الحالية.

نقطة البداية فى فقه الليبرالية هى فى الواقع الإيمان بأن الفرد هو الحقيقة الاجتماعية الوحيدة التى تتألق وتطمح وترقى، فكل العصور الوسطى قبل القرن السابع عشر حتى فترة النهضة كانت قائمة على طمس معالم الفرد، وجاءت فترة التنوير وفترة العقلانية فى الحضارة الأوروبية، وألقت الضوء على الدور الكبير الذى يلعبه الفرد فى تقدم المجتمع، وفى الابتكار وفى الإبداع، فبدأ

المفكرون يقولون إن هذا الفرد - إذا أردنا أن يتقدم المجتمع الإنسانى - فلا بد أن نحيطه بضمانات تمكنه من أن يعبر عن ذاته، فنقطة البداية عند أى ليبرالى هى الفرد، وعدم الإيمان بأى كيان اجتماعى آخر، إلا كأداة لتمكين الفرد من أن يعبر عن ذاته، ويترتب على ذلك نتيجتان فى غاية الأهمية:

نتيجة فى المجال السياسى: بلورها جون لوك، وهى أن الدولة عبارة عن أداة فى أيدى الأغلبية لتحقيق ما تصبو إليه هذه الأغلبية المكونة من مجموعة أفراد وأن الدولة لا يجوز أن تتخطى الحدود المرسومة لها، وترتب على ذلك فى المجال السياسى فكرة الديمقراطية وفكرة حقوق الإنسان، وكلتاهما ترتبطان ارتباطاً وثيقاً بالفكرة الليبرالية، لأن حقوق الإنسان نشأت أساساً بسبب الافتئات على المجال الذى يجب أن يسود فيه الفرد، وحقوق الإنسان هى الأمر الأول الذى ترتب على الفكرة الليبرالية.

والنتيجة الثانية فى المجال الاقتصادى: حيث ترتب على الفكرة الليبرالية - بهذا المعنى - الإيمان بقدسية الملكية الفردية لأنها امتداد لشخصية الفرد نفسه وجاء التقدم الكبير على يد آدم سميث، وفكرته الكبيرة التى تعتبر نقطة تحول فى النظرية الاجتماعية كلها، وهى أنك حين تترك الأفراد يسعون وراء مصلحتهم ويعبرون عن ذاتهم فهم فى الوقت نفسه يحققون المصلحة العامة، والليبرالية كمجموعة أفكار - بهذا المعنى - تطورت كأى مشاريع اقتصادية، وكأى نظرية سياسية أخرى، الفكرة الليبرالية أول ما نشأت كانت شديدة الشك فى الدولة، وكانت الظروف الاقتصادية والاجتماعية السائدة تشجع على أن الفرد يجب أن يكون بؤرة الاهتمام وأن الدولة لا تتدخل، لكن حصل فى الواقع تطور فى ثلاثة اتجاهات على الفكر الليبرالى، وهذا ما نسميه الليبرالية الجديدة لأنها مختلفة، فلما تقرأ لكبار الليبراليين فى القرن التاسع عشر مثل سبنسر تندهش لأنه يرفض مجدداً تدخل الدولة لتنظيف الشوارع، لكن الليبرالية الموجودة الآن تطورت عبر الأزمنة العالمية الكبرى، وعبر التطور الاقتصادى فى أوروبا الغربية، ففى البلاد الليبرالية نفسها حصل تطور فى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: تطور من ناحية الإقرار بأن الدولة لها دور مسلم به ولا بد أن تقوم به فى الحياة الاقتصادية إذا أردنا للنظام الاقتصادى أن يحقق التنمية ويحقق العمالة الكاملة وما إلى ذلك، والمقصود الدور الذى تقوم به الدولة فى المجال الذى نسميه «الميكرو اقتصادى» يعنى الاستقرار السعرى والتوازن الخارجى، وكل ما يتعلق بضمان ألا يعانى النظام الاقتصادى من تضخم كبير أو بطالة كبيرة، الوظيفة «الميكرو اقتصادية» تقول بقيام الدولة بتوفير البنية الأساسية، وبتنمية الموارد البشرية فى التعليم والصحة والإسكان، وكذلك وظيفة الدولة بالنسبة للاحتكار والمحتكرين أيضاً، وهذه الوظيفة ساعدت فى إيجاد التوازن بين المصلحة الخاصة والمصلحة الاجتماعية بين المنفعة الخاصة والمنفعة الاجتماعية.

والاتجاه الثانى الذى تطورت فيه الليبرالية: يتعلق بالعدالة الاقتصادية أيضا، لأن ترك المجال لقوى السوق من دون أى قيد يؤدى إلى نمط معين فى توزيع الدخل، ويؤدى إلى اتساع الفوارق بين الطبقات، وعلى ذلك فالليبرالية الجديدة تنظر إلى هذا الموضوع على أن إطلاق قوى السوق لا يعنى التسليم بالنتائج المترتبة على قوى السوق تسليما كاملاً، فعندك نظام الضرائب، والليبرالية الجيدة لا تعارض فى استخدام أداة الضريبة لتحقيق قدر من العدالة الاجتماعية، وتعلق أهمية كبيرة على تكافؤ الفرص، ولا أريد أن أدخل فى التفاصيل، لكن أقول إن الليبرالية الجديدة شديدة الإحساس بأن السير الطبيعى للسوق لا يجعل كل الطبقات تستفيد من ثمار التنمية، ولذلك فهى تهتم بالفقر والفقراء المجردين من كل إمكانية مادية.

أما الاتجاه الثالث: فهو أن الليبرالية الجديدة مختلفة من ناحية التنمية الاقتصادية.

وهنا يثار تساؤل مهم وهو لماذا لم تكن الليبرالية مقبولة وذات جاذبية للدول التى استقلت بعد الحرب العالمية الثانية؟ لأن إغراء السلطة السياسية فى ظل الاشتراكية إغراء لا يمكن مقاومته عندما تتركز فى يدك كل طاقات البلد والفرد

وكل شيء، وعلى ذلك فإن الليبرالية كانت فى مضمونها ومعناها أن هناك قيدا على الحاكم لا يمكن أن يتخطاه، وعلى ذلك فإن ٩٠ فى المائة أو أكثر من البلاد النامية، اتجهت للأخذ بالاشتراكية، وإلغاء الملكية الفردية، إما على أساس الماركسية نفسها، أو بشكل معدل كما حدث فى مصر فى ميثاق العمل الوطنى، الذى تؤكد أية قراءة له أن الفرد لا شيء، وأن الدولة تفعل كل شيء باسم راية رفعتها اسمها التنمية، وراية أخرى تقول إن المواطنين المجردين من الملكية لهم حقوق، أما أصحاب الملكية فهم عملاء للاستعمار يوضعون تحت الحراسة، وتصادر أموالهم، فبحكم الأوضاع التى كانت قائمة فإن كل الحكام الجدد أرادوا أن يحكموا حكما استبداديا ووجدوا فى الصيغة الاشتراكية طريقة ملائمة جدا لهذا الاستبداد.

د. **عمرو عبد السميع**: أريد أن أسألك عن مدى اتساق مطالب المؤسسات الدولية من مصر وبخاصة فى مجال مثل التعليم مع مفاهيم الليبرالية الجديدة كما تشرحها الآن؟

د. **سعيد النجار**: لا أريد أن أدافع عن صندوق النقد الدولى، لكن إذا كنت تريد أن تستغنى عن الصندوق، فيجب أن تكون عندك السياسة الاقتصادية السليمة التى تجعلك غير محتاج له، ببساطة شديدة لماذا تحتاج مصر إلى هذه المؤسسات؟

والإجابة: بسبب ضعف وضعها الاقتصادى الذى يفرض عليها ذلك، لكن عندما تكون سياساتك الاقتصادية من السلامة ووضعك الاقتصادى من القوة، تستطيع أن تستغنى عن هذه المؤسسات، لكن هذا ليس حال البلاد التى تستغرق فيها المديونية خمسين أو ستين فى المائة من حصيلة العملات الأجنبية، وبلغ معدل التضخم فيها ١٠٠ أو ٢٠٠ أو ألف فى المائة فى السنة، ووصلت البطالة فيها إلى ٣٠ أو ٤٠ فى المائة، مثل هذه البلاد هى التى تضطر للذهاب إلى البنك الدولى وصندوق النقد الدولى، لكن عندما يقول رمزى زكى إن الصيغة التى يقدمها الصندوق لهذه البلاد، صيغة تتركز على الطلب، أقول إنها

لم تعد كذلك، ففى مرحلة من المراحل كانت تركز على الطلب، إنما فى الوقت الحاضر لا تركز على الطلب، كما أن هذه الصيغة لا تتغافل عن الآثار الاجتماعية، بالنسبة لمصاريف التعليم والصحة وما إلى ذلك.

مصاريف التعليم زادت أكبر من أى مكون آخر فى مصر فى ظل الاتفاق مع الصندوق، ولا أقول إن مخصصات التعليم كافية بالضرورة لكن اتهام الصندوق والبنك بأنهما يتجاهلان الخدمات الاجتماعية الأساسية أو يتجاهلان الآثار الاجتماعية الخاصة بالفقر والفقراء لم يعد صحيحاً.

د. عمرو عبد السميع: فى هذا الإطار المعروف أن الدكتورة منى مكرم عبيد خاضت مناقشات كثيرة حول هذه القضية فى لجنة التعليم بمجلس الشعب، فهل نستطيع أن نتبين منها الفوارق بين تطبيق اجتماعى معين خاص بمشكلة التعليم فى دولة مثل مصر ودولة أخرى مثل فرنسا تطبق مجانية التعليم؟

الدكتورة منى مكرم: أولاً مفهوم التعليم ليس مجرد خدمة تقدمها الدولة وإنما استثمار، بل إن أهم استثمار هو الاستثمار فى التعليم، وهذه قضية لا علاقة للصندوق أو البنك بها لأنها تتعلق بأولويات الدولة، فإذا كنا مقتنعين بأن التعليم استثمار، فلا مجال لإلغاء مجانية التعليم وإنما يصبح من الضرورى وضع التعليم فى سلم أولويات الإنفاق الحكومى العام، وبالتالى زيادة ما يخصص له زيادة مستمرة، حتى نقترب به من الإنفاق العالمى بعد فترة معقولة، ومما يزكى هذا الطلب ضرورة النظر إلى التعليم على أنه استثمار وليس خدمة وعلى أنه مدخل أساسى للأمن القومى بمعناه الشامل.

وفى ضوء هذا نقترح زيادة الإنفاق على التعليم الأساسى ثلاثة أضعاف، وتمثل الزيادة الحد الأدنى الذى يمكن أن يحافظ على هذا المورد البشرى الأساسى، ولا بد أن تضمن الدولة أن يكون هذا التعليم حقيقياً وشاملاً. وفى جميع الحالات ينبغى أن تظل مسيرة التمويل الحكومى قائمة ومستمرة لتوفير التعليم الأساسى للجميع من دون استثناء، وللمتفوقين فى جميع مراحل

التعليم وأنواعه، وفيما عدا ذلك يجب وضع معايير لترشيد مجانية التعليم فى المؤسسات التعليمية الحكومية.

أما بالنسبة للتمويل، فيمكن الأخذ بنظام القروض التعليمية للأفراد بحيث يتم تسديدها بعد تخرجهم من عائد العمل، أو وضع ضريبة مخصصة للإنفاق على التعليم يخضع لها جميع الأفراد الخاضعين لضريبة الإيراد العام وزيادتها على أصحاب الشرائح العالية، فالتعليم أهم من أن يترك للتربويين وحدهم، بل أهم من أن يترك للدولة وحدها، إنه شأن مجتمعى عام وهو أخطر على حاضر ومستقبل مصر من أى شأن آخر، سواء كان هذا الشأن اقتصادياً أو أمنياً أو عسكرياً، إذا كان لمصر أن تبقى فى السباق العالمى المحتدم نحو القرن الحادى والعشرين.

د. سعيد النجار: أضيف كلمة فى إطار موضوع التعليم، فأنا عائد من مؤتمر فى البحرين قدم فيه البنك الدولى ورقة عن التعليم تفيد بأن التعليم الأساسى هو الأساس الذى يمكن البلد من أن تتقدم اقتصادياً، لكن الطريقة التى توزع بها الموارد على التعليم فى مصر تؤدى إلى أن ينفق على الطالب فى التعليم الجامعى عشرة أمثال ما يصرف على الطالب فى التعليم الأساسى، فالتعليم العالى والجامعى يحصل على نصيب الأسد من مجانية التعليم، وما يصرف على الطالب فى التعليم الجامعى عدة أمثال ما يصرف على الطالب فى التعليم الابتدائى، لكن الفقراء هم الذين يجب أن تكون لهم الأكثرية فى التعليم الأساسى لأن أغلبهم لا يصل للتعليم الجامعى، فإذا ركزنا المجانية فى التعليم الأساسى وأنفقنا عليه أربعة أو خمسة أمثال ما ينفق على التعليم الجامعى فستكون النتائج أفضل لأن لدينا موارد محدودة يجب أن تنفق بالأساس على التعليم الأساسى.

د. منى مكرم عبيد: يوجد خلل فى النظام التعليمى وأتفق مع التركيز على التعليم الأساسى، لكن من دون إغلاق الباب أمام مجانية التعليم الجامعى، لأن ثلاثة أرباع السكان لا يستطيعون تحمل مصاريف جامعية، وإلى جانب

التعليم الجامعى لا بد أن يكون هناك تعليم فنى متقدم قائم على أساس مسح لما يتطلبه السوق.

د. **عمرو عبد السميع**: لكن ما هو دور التعليم فى تحقيق التنشئة السياسية حول مفهوم الليبرالية؟

د. **منى مكرم عبيد**: هذا يدخل فى إطار إعادة النظر فى النظام التعليمى ككل، لأن هناك خللاً يرجع إلى الحشو وغياب النقد، فبسبب التطورات السريعة لا بد أن نعلم الطالب كيف يأخذ المعلومات ويستخدمها فى التحليل، إذن طريقة التعليم الآن لا تُخرج المواطن الصالح ولا المواطن الليبرالى؛ لكن هذا لا يرجع فقط للمدرسة، وإنما للمجتمع، وللبيت والأسرة وللإعلام وللثقافة، للمجتمع ككل.

د. **عمرو عبد السميع**: هناك مؤسسة أخرى لا بد أن لها دوراً فى مسألة تعميق الفكر الليبرالى فى المجتمع وهى المؤسسة الحزبية، مما يدفعنا للحديث - مثلاً - عن حزب الوفد، لقد كان هذا الحزب لصيقاً بتجربة مصر الليبرالية الأولى - إلى حد كبير - وكان تعبيراً عنها لكنه فى التجربة الثانية - كما هو واضح - أخفق كثيراً فى أن يكون تعبيراً عن الليبرالية الجديدة فى مصر. . فما هو تصور د. محمود أباظة لعوامل هذا الإخفاق؟

د. **محمود أباظة**: أريد أن أشير أولاً إلى الليبرالية بمعناها السياسى وهى تقوم على حرية الفرد التى لا تتأتى إلا بتوافر الحريات العامة ولا تتوافر الحريات العامة إلا إذا وُجد قضاء مستقل، ومن هنا فكرة الفصل بين السلطات، وحرية الصحافة أو حرية التعبير عن رأى جماعى، فإذا وُجد هذا وُجدت الحرية الفردية وهى نتاج للحريات العامة، وإذا وُجدت الحرية العامة وُجد النظام السياسى الذى يقوم على الانقسام بين حاكم ومحكوم يكون فيه الحاكم ممارساً للسلطة ومسئولا أمام المحكوم، وعكس هذا هو الشمولية أيا كان لونها أو فلسفتها أو نظامها الاقتصادى، وبالنسبة لتجربة مصر بالذات، يلفت

نظرى أن الحياة السياسية المصرية بدأت تهتم بالدستور والحريات العامة منذ النصف الثانى من القرن الماضى، وهذا لم يحدث فى أية دولة من العالم الثالث، ولم يحدث فى أية دولة خارج أوروبا الغربية، وهذا فى حد ذاته شىء يستحق البحث وبخاصة أننا مجتمع زراعى، والمجتمع الزراعى تأخرت فيه الحريات العامة فى الظهور عن المجتمع التجارى، فالتجربة المصرية فريدة مكانياً وزمانياً، والتجربة المصرية الليبرالية فى رأيى ناجحة جداً، وهى تعود إلى ما قبل فترة ما بين الحربين، فعندما جاءنا الاحتلال الإنجليزى كانت هناك صفوة سياسية تؤمن بالحريات العامة، وهذا ما جعل الفرق كبيراً بين مصر وبين أية دولة أخرى عرفت الاستعمار. فالثقافة المصرية الحديثة تجانست مع الفكر الليبرالى قبل غيرها ولمدة أطول من غيرها، عندما بدأت الثورة الشعبية فى عام ١٩١٩ كان هناك رصيد من الفكر الليبرالى، وكان فكراً منتصراً على الفكر السلفى والتقليدى لأن الصراع بين التجديد والتقليد سابق على بدايات القرن العشرين وعندما بدأت مرحلة التحرير الوطنى، كان الفكر الليبرالى متفوقاً شعبياً - وهذا غريب - على الفكر التقليدى، وعندما نُقيّم فترة التجربة الليبرالية بين الثورتين - اللتين كان فيهما الوفد هو حزب الأغلبية - نلاحظ أن الوفد لم يكن الحزب الليبرالى الوحيد ولكنه كان يغطى المساحة الكبرى من الليبرالية، وحدث تزامن بين مطلبى الدستور والجلاء، وصارا مطلباً واحداً لأن العوائق واحدة، وانطبعت الحركة الوطنية المصرية بهذه الازدواجية، فلم تكن فقط الصفوة هى التى تربط بين الجلاء والدستور وإنما أيضاً القوى الشعبية، والوفد ربط بينهما وحقق دوره القيادى نتيجة لهذا الربط، وحصلنا على الدستور لكننا لم نستطع أن ننفذه كما ينبغى، لأنه كان هناك محتل، ومع ذلك فقد نجحت هذه التجربة سياسياً وثقافياً، وأزعم أنها نجحت اقتصادياً، فإذا قارنا أحوالنا الاقتصادية بالمعنى التنموى الحديث بغيرنا فى هذا الآونة نجد أننا كنا نتفوق كثيراً على الشعوب المماثلة، ثم سقطنا كغيرنا فى قبضة الحكم العسكرى لأسباب مختلفة بعضها خاص بنا وبعضها عام، وهذا الحكم

العسكرى له طابع خاص فى توزيع السلطة، وله هيكل معروف يتكرر حيثما وجد، هذا الحكم العسكرى تصدى للتنمية فى مصر، وبدأ بتشجيع للمبادرة الفردية، ثم اتجه إلى الاشتراكية بما فيها من تخطيط مركزى وملكية عامة لوسائل الإنتاج، وفشل فى عملية التنمية كما فشل غيره، وبذلك أصبحت لدينا قاعدة عامة وهى أنه حيث غابت الحريات العامة فشلت التنمية سواء كنا نرفع لافتة الاقتصاد الحر أو الاقتصاد الموجه، وبعد ذلك انتقلنا مرة أخرى إلى الحرية الاقتصادية، لكن ليس إلى الليبرالية، لأن نظام الحكم ما زال له طابع عسكرى، والنظام العسكرى يمكن أن يكون اشتراكياً ويمكن أن يكون ليبرالياً، فهو يغير سياسته لأن فشل الاشتراكية فى العملية التنموية واضح ولا مجال للدفاع عنه، ولأن الظروف الدولية تغيرت، وهذا يفسر لماذا نجح الوفد فيما بين الثورتين ولم يستطع أن يحقق هذا النجاح الآن، فالحزب السياسى الليبرالى لا يمكن أن ينجح فى ظل نظام عسكرى، فالحزب أداة للوصول إلى الحكم من خلال الانتخابات العامة لكن القاعدة القائمة فى مصر حتى الآن أن من يتولى الحكم يكسب الانتخابات، وبذلك يفقد الحزب قيمته كأداة ويصبح مجرد شكل.

د. عمرو عبد السميع: أسأل صلاح الدين حافظ عما ورد فى كلام محمود أباظة الآن عن أن الحزب لا ينجح فى ظل نظام عسكرى، لكننى ألمح ولعلك تتفق معى أن معظم المؤسسات الحزبية القائمة اعتمدت فى بنيتها الداخلية وفى إقامة جدلها الخارجى على فكرة الواحدية السياسية، ولم نر فيها أية تقاطعات يمكن أن تنتج فكراً ينتمى بالفعل إلى مجتمع تعددى؟

صلاح الدين حافظ: سأبدأ بنقطتين تاريخيتين متصلتين بما قاله محمود أباظة وسعيد النجار، النقطة الأولى استكمالاً لكلام محمود أباظة أن الفكر الليبرالى بدأ مبكراً بالفعل فى مصر كفكر سياسى، ونذكر جميعا أن أول من بدأ هذا هو رفاعة الطهطاوى حين ترجم دستور وأفكار الثورة الفرنسية فى كتابه الشهير «تخليص الإبريز فى تلخيص باريز» وصحيح أنه فى عام ١٨٦٦ بدأ شكل من

أشكال البرلمان، وفى عام ١٨٦٨ بدأت أول جريدة أهلية مستقلة كتعبير عن حرية الصحافة بشكل من الأشكال، وصحيح أننا وصلنا لثورة عام ١٩١٩ وأخذنا دستور عام ١٩٢٣ المستمد من تقاليد الثورة الفرنسية، والدستور البلجيكى، لكن كل هذا لم يكن يعبر عن نمو أو رسوخ الفكرة الليبرالية فى مصر، لأن الفكرة الليبرالية تفضل رمزى زكى وسعيد النجار بتوضيح الأساس النظرى لها بشكل واضح جداً، فهى ليست مجرد حرية الأفراد ولا مجرد دستور برلمان وأحزاب لكن الفكرة الليبرالية كى تنجح لا بد لها من أساس اقتصادى، وتطور اقتصادى معين، وهذا لم يكن قد تحقق لا فى التجربة الليبرالية الأولى كما نسميها عادة من ١٨٦٦ إلى ١٩١٩ ولا فى التجربة البرلمانية الثانية من ١٩١٩ الى ١٩٥٢.

والنقطة الثانية وهى أيضاً استكمال لكلام سعيد النجار وأنا فى الحقيقة معجب جداً بأنه - شخصياً - قال إن الليبرالية اختلفت مفاهيمها ومعاييرها ومقاييسها، فالكلام الذى قرأناه لتوماس هوبز وجون لوك وسبنسر وروسو ومونتسكيو كتب فى ظروف تاريخية معينة لكن الزمن تعداها، ومعاقل الرأسمالية والليبرالية اليوم تطبق شيئاً مختلفاً تماماً، فهناك - الآن - ليبرالية جديدة تهتم بالعدالة الاجتماعية، وأخذت من الاشتراكية تلقيحات وتنقيحات، وعلى الرغم من أننى أعد نفسى من أنصار الليبرالية الجديدة، أقول إنه من واجب قادتها - فى الفكر السياسى المصرى - أن يساعدوا فى تغيير الأفكار الكلاسيكية النمطية التى ما زالت سائدة ومتمسكة بأفكار سميث ولوك وهوبز، فالتفكير الجديد للدكتور سعيد النجار لا أجد له صدى فى مدرسته فى الحياة المصرية، حيث لم يتأثر به تلامذته بالقدر الكبير.

وانطلاقا من هاتين النقطتين، فالملاحظ أننا فى عام ١٩٩٣ ولم يبق غير ست سنوات قبل أن ندخل القرن الجديد، بينما نحن نردد أفكاراً تعود إلى القرون السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر وندعى أننا نمارس الليبرالية ونريد أن نمارس الليبرالية بينما الغرب نفسه - الأب الشرعى لليبرالية - يمارس

شيئا مختلفا، وكان يجدر بدعاة الليبرالية فى مصر بالذات أن يجرونا ناحية هذه الممارسة الجديدة، وهذا تناقض غريب يجب أن نحله.

والملاحظة الثانية هى أننا من بداية السبعينيات نمارس ليبرالية اقتصادية أو هكذا يقال عنها، أو انفتاحا اقتصاديا بقواعد معينة، بينما الوضع السياسى نقيض لها، فما زال الدستور المصرى حتى الآن هو دستور الشمولية، ويتحدث عن الاشتراكية بشكل صريح وواضح على الرغم من سقوط كل الأفكار التى يتحدث عنها، فكيف نتحدث عن تحرير الاقتصاد ولا نتحدث عن تحرير الإرادة السياسية؟ كيف نتحدث عن إطلاق آليات السوق ولا نطلق حرية تكوين الأحزاب والمنظمات وحرية الصحافة؟

والملاحظة الثالثة أو التناقض الثالث، يمثلها سؤال أطرحه على جميع الحاضرين: نحن نتحدث هنا فى مصر عن الليبرالية الاقتصادية بمفهوم إطلاق آليات السوق، وتحرير التجارة وفك القطاع العام وبيعه، وفى اللحظة نفسها يفاجئنا الرئيس الأميركى كلينتون ببرنامج اقتصادى سياسى مختلف تماماً، تحت شعار الاهتمام بالناس أولاً، ويتضمن تدعيم قبضة الدولة المركزية على الاقتصاد، وإعادة بناء القطاع العام فى أميركا، والاهتمام بالتعليم والمواصلات والنقل والصناعات الثقيلة بما فيها الصناعات المدنية، فهل هذا يعبر عن ليبرالية أحدث؟ وهل نحن فى هذا الصدد أسرى لتصورات نمطية قرأناها فى الكتب وتوارثناها ثم توقفنا عن متابعة الأفكار الحديثة؟

لا أتصور إطلاقاً أنه فى مجتمع مثل المجتمع المصرى، حيث الخلل الشديد فى التركيبات الاقتصادية والاجتماعية وفى الموازين السياسية والعسكرية، يمكن أن تنجح الفكرة الليبرالية بشكلها الرومانسى، فهى تحتاج إلى قدر كبير من الحساسية الاجتماعية، فقد بدأت مصر تدخل ضمن الدول الثلاثين الأفقر فى العالم، كما أصبحت وفقاً لتقرير اليونسكو عام ١٩٩١ إحدى الدول العشر فى العالم التى يزيد فيها عدد الأميين على عشرة ملايين، ونقيس على هذا مستوى الدخل وموازين توزيع الثروة والسلطة أيضاً.

وفى ضوء هذا الكلام نأتى للسؤال الخاص بالأحزاب، فالقضية الحاكمة هى البيئة الحاضنة التى تعيش فيها هذه الأحزاب، وكيف تتوقع أن تنمو أحزاب سياسية فاعلة فى بيئة غير مواتية تنطوى على كوابح حقيقية، فهناك الكابح الاقتصادى الاجتماعى، والكابح القانونى السياسى الإدارى الآن الذى لا يترك فرصة حقيقية لنشوء أحزاب سياسية قوية.

ويرتبط بذلك السؤال عن ما هى الأحزاب السياسية، فهل هى فكر سياسى؟ وهل هى دعوات فقط؟ الأحزاب السياسية تنجح حين تعبر عن مصالح اقتصادية، وهذا كلام ليبرالى وليس اشتراكياً، إذن لماذا نجح الوفد فى الفترة الثالثة لثورة ١٩١٩؟ لأنه كان يعبر تعبيراً ما - حتى لو كان تعبيراً هلامياً فى ذلك الوقت - عن مصالح طبقية واقتصادية محددة، فكرة الجموع أو الجلابيب الزرقاء وقد بدأ الوفد يختلف تاريخياً ويتراجع عندما غيّر هذا المفهوم من داخله، وتحول من حزب سياسى جماهيرى شعبى للجلابيب الزرقاء أو للأغلبية الفقيرة، إلى حزب كبار الملاك بالتحالف الشهير المعروف بين الأسر الكبيرة، وهذا يثبت أن كل حزب سياسى يقوى بارتباطه بمصالح اقتصادية لفئة من فئات المجتمع ويضعف بالتخلى عنها.

د. عمرو عبد السميع: لقد تحدثت عن البيئة الحاضنة التى تحدد ما إذا كان الحزب يستطيع أن يكون لصيقاً بمشروعه الليبرالى أو بديمقراطية المجتمع أم لا، وهنا لا بد أن نطرح أن مسألة التغيير فى قوانين الدولة تتيح لهذه البيئة الحاضنة قدراً أكبر من الانفتاح يتعارض مع نوع التحديات التى تواجه المجتمع الآن ومن ضمنها - على وجه الخصوص - تحدى الإرهاب، ومن جهة أخرى أن هذه الأحزاب نفسها أحجمت عن أن تقدم مشروعها الحقيقى للديمقراطية عمليا بما يواجه هذا الإرهاب نفسه الذى يحول دون تغيير القوانين مرة أخرى.

صلاح الدين حافظ: هذا صحيح، أقول إنه يجب ألا نحصر أنفسنا فى قضية فرعية أعتقد أنها ظاهرة طارئة فى المجتمع المصرى وهى ظاهرة الإرهاب، فنحن

نتحدث عن خطوط أوسع والإرهاب سيواجه وسينتهى فى فترة زمنية قد تطول أو تقصر، وهذا يثير قضية ارتباط الحرية السياسية بالإرهاب. فيجب أن نفرق بين محاربة الإرهاب وبين استغلال حالة الإرهاب لضرب الحريات العامة وأنا لا أجد إطلاقاً أى تناقض بين أن أحارب الإرهاب وأطلق الحريات العامة، بل بالعكس أعتقد أن إطلاق الحريات العامة وحفز المواطنين على المشاركة وتشجيع منظمات المجتمع المدنى وبخاصة الأحزاب والنقابات واتحادات العمال ودوائر المثقفين والمفكرين كل هذا هو السبيل الأساسى لعلاج طويل المدى لقضايا الإرهاب.

أما قضية إحجام الأحزاب حتى عن مواجهة الإرهاب، فأعتقد أن هذا نابع من أساس نشوء هذه الأحزاب كلها - بما فيها حزب الوفد الجديد - الذى لم يرث من حزب الوفد القديم شيئاً كثيراً، لقد ورث منه الاسم، وورث بعض الشخوص والرموز، وبعض الأفكار العامة التى كانت جاذبة وبراقة فى الثلاثينيات والأربعينيات ولمنتصف الخمسينيات وتوقفت، لكن حزب الوفد الجديد عليه أن يبحث لنفسه عن فكر سياسى جديد وصيغة تنظيمية جديدة لكى يثبت من جديد أنه حزب الليبرالية الحقيقية فى مصر، وهذا النقد لا ينقص من قيمة حزب الوفد الحالى، أما بقية الأحزاب - بصراحة شديدة ومن دون أن ننقص من قيمتها أو نقلل من شأنها - فهى محصورة فى دوائر ضيقة جداً من صالونات بعض المثقفين المصريين، وهؤلاء محصورون فى دوائر ضيقة جداً من بعض أحياء القاهرة، وليس فى القاهرة كلها، ناهيك عن مصر كلها، وبالتالى ليست لها جذور شعبية حقيقية فى المجتمع المصرى.

د. عمرو عبد السميع: إذا كان صحيحاً أن هناك تيارين رئيسيين فى مصر الآن بعد سقوط الهياكل الاشتراكية وهما الليبرالية الجديدة والأصولية الإسلامية، فلماذا عجزت الجماعات الليبرالية -حتى من المثقفين فى مصر- عن أن توجد لها مكاناً فى الشارع بمقدار ما حقق الأصوليون الإسلاميون؟

محمود أمين العالم: أود أن أتساءل فى البداية عن مغزى هذا الحرص على

استخدام كلمة ليبرالية، على الرغم من وجود تراث جديد بدأ يبرز من خلال الإنسانية كلها وهو الديمقراطية، فالليبرالية فى بدايتها- كما تفضل سعيد النجار - محددة حقيقة فى الحرية الفردية.

لكنها تطورت تطورات مختلفة، فالقرن السابع عشر يختلف عن الثامن عشر، عن التاسع عشر وصولاً إلى الليبرالية الجديدة، ولكن هل تطورت - فى ذاتها - كمدلول؟ الواقع أنها تطورت فى العالم انعكاسا لواقع اجتماعى واقتصادى، ونتيجة لكفاح الطبقة العاملة وكفاح المثقفين ونحن نحاول - إذا جاز التعبير - أن «نحشر» فيها البعد الاجتماعى، وهو بعد جديد كما قيل وربما أكثر اجتماعية من تجربتنا أو التجربة الاشتراكية، كما كان نتيجة لضرورات الأزمة الاقتصادية ٢٨/ ١٩٢٩ فى أميركا وجاء كينز ثم جاليرات وكان هذا تطوراً خطراً لا نعرف هل هو ليبرالية جديدة أم اشتراكية جديدة، وأحيانا نستخدم التعبيرين، أنا - فى تقديرى وبصرف النظر عن المسميات - أننا فى بلاد العالم الثالث لنا ظروفنا الخاصة، طبعا أنا لا أفصل نفسى عن التجارب الخصبة فى العالم، فالليبرالية تجربة رائعة وعظيمة وغنية ينبغى أن نستلهمها ونستفيد بها، لكن فى تقديرى نقطة البداية ليست البحث عن شكل، وإنما عن مضمون، ولذلك لابد أن نسأل عما نريده انطلاقا من واقعنا المتمثل فى أننا متخلفون وتابعون، ونعانى من انعدام الاستنارة من الناحية الثقافية، ومن الاستبدادية من الناحية السياسية والتخلف من الناحية الاقتصادية، إذن ما هى الأداة التى تحرك هذا المجموع البشرى من أجل أن يحقق تطوراً، هل مجرد الشكل الليبرالى سواء جديده أو قديمه، نحن فى مرحلة إجهاد، وأنا سعيد بهذه المرحلة التى انقلبت فيها كثير من الموازين مما يدعونا إلى الإبداع والتفكير فى هذه العملية، فى رأيى نستطيع أن نستفيد من كثير من الخبرات لكننا نستخدم الديمقراطية وما يمكن أن يصدر عنها، من فكرة المجتمع المدنى وحقوق الإنسان، وكل هذه المسائل، باعتبارها أقرب لنا من كلمة ليبرالية التى تحمل إيحاءات معينة والواقع أن جذور الليبرالية فى مصر قديمة منذ القرن الثامن

عشر، وهناك كتاب مهم لبيتر جراند يفيد فى فهم تاريخ هذه المرحلة، وكذلك دراسة خطيرة لعبد الرحمن عبد الرحيم عن مصر فى القرن الثامن عشر، دراسات جيدة جداً توضح بداية الرأسمالية الوليدة الطفلة التى بدأت تنشأ - فعلاً - وأقامت اتصالات غربية وظهرت روابط تجارية بيننا وبين جنوه والبحر الأبيض المتوسط، وأنا فى تقديرى ومع كل احترامى لدور محمد على، لكنه طمس هذا التطور الواعى من الداخل وفرض فعلاً مخططاً من أعلى.

والسؤال هنا: من الذى أقام محمدعلى وفرض علينـا «الباب العالى»؟

يُقال إن الليبرالية فى مصر فى ذلك الوقت هى التى فرضته، طبعا هى فرضته لكن هو فرض نفسه عليها، وفى رأيى هذا التيار استمر وظهر فى الكثير من التجارب المختلفة، لكن الاحتلال البريطانى أجهضه، والمرحلة التالية لم تكن مرحلة ليبرالية وإنما كانت نضالاً جماهيرياً ضد المستعمر: بل إن الوفد لم يأخذ الحكم أكثر من ست سنوات، وحتى العمل العظيم الذى قام به طلعت حرب حوصر وضرب وتم استيعابه، لكن كانت هناك ليبرالية ثنائية دعائية يدعمها مثقفون كبار مثل العقاد وطه حسين، هؤلاء الناس كانوا يدعون إلى الليبرالية الفكرية والثقافية، لكن فى التجسيد العملى للمجتمع مثل مواقع الاقتصاد ومواقع السياسة ومواقع الحركة الجماهيرية، لم تكن ليبرالية حقيقية، مع احترامى لكتاب صديقنا ألبرت نورانى عن العصر الليبرالى فى مصر، كانت هناك فعلاً مظاهر ليبرالية يمكن من ناحية الفكر المعلن، لكن حقيقة كان الأمر مختلفا من حيث البنية الاقتصادية والاجتماعية وبخاصة من المنظور الليبرالى واسمحو لى أيضا أن أكون ضد التيار فى هذه الندوة فيما يتعلق بثورة ١٩٥٢، لأنها لم تفرض حظراً نهائياً كلياً على الليبرالية الاقتصادية، ففى تقديرى أن ٨٠ فى المائة من أعمال القطاع العام كان يقوم بها القطاع الخاص فالرأسمالية كانت مستمرة فى المجتمع، لكن من الناحية الديمقراطية - لاشك - كانت فيها وصاية على حركة الجماهير، وضرب للحريات، وأنا أحد جرحى هذه المرحلة، لكن لا نستطيع أن ننكر الحقيقة موضوعياً وعلمياً وهى

أنه كان هناك ما يمكن أن نسميه الديمقراطية الشعبوية، ولا نستطيع أن ننكر أيضا أنه كانت هناك إجراءات كبيرة وعظيمة من حيث التقدم الاقتصادى ومن حيث التقدم فى الخدمات، وتحققت نقلة اجتماعية فى ذلك الوقت، لا أحد يدافع عن الاستبداد، ولكن أقول إنه ليس نقص الديمقراطية فقط هو الذى أسقط التجربة الناصرية.

وأقول لمحمود أباظة ليس من الضرورى أن تحتاج التنمية الاقتصادية لديمقراطية، ومثال ذلك تجارب النمور فى آسيا، إذن الليبرالية لم تكن ناشئة كلياً فى تجربة ثورة ١٩٥٢، ولذلك فالتحول الذى حدث بعد ذلك هو تحول لكل بقايا الليبرالية التى كانت موجودة تحت «البلاطة»، لكن فى الوضع الراهن رأيى أنه لم تتحقق ليبرالية بالمعنى القديم ولا بالمعنى الجديد، فنحن فى مصر بالبنية الاقتصادية القائمة نسقط فعلاً فى علاقة تبعية كاملة للتقسيم الدولى العملى وطبعا أنا لا أقول إن الدول النامية تستطيع بسهولة أن تخرج من هذا التقسيم، لكن جهود عبد الناصر كانت محاولة - على الأقل - لنوع من الوصول إلى حد من التكافؤ مع التقسيم الدولى للعمل دون انقطاع عنه، فهو لم ينقطع عنه إطلاقا بكل علاقاته مع الاتحاد السوفييتى، لكن فى الوضع الحالى، الحقيقة نحن محكومون من الخارج، يعنى كلام الدكتور النجار عن البنك الدولى معناه أننا نحكم بقرارات من الخارج، ولم نخطط داخلياً لاحتياجاتنا ولم نحدد نقطة البداية من أجل أن نصل إلى شىء معين يخرجنا من التخلف ومن التبعية ويبنى لنا اقتصاداً، لا نستطيع القول بأنه مستقل بالمعنى المطلق، لكن على الأقل يجعل علاقتنا مع الخارج لمصلحة الداخل ومع ذلك هناك محاولة باسم الليبرالية التى أسميتها مرة بشكل فكاهى: ليبرالية «هايد باركية»، أى حرية داخل معترك الأحزاب وفى صحفها، بحيث نقول ما نرغب فيه، فيما تفعل الدولة ما تريده، فهناك تجاوز لا تفاعل، لكن فى نفس الوقت يوجد إضعاف عمدى لدور الدولة فى علاقتها مع المشروع الاقتصادى والمشروع الخدماتى وتقويتها فيما يتعلق بالقمع، ومعنى ذلك أننا لا نتجه إلى

مزيد من توسيع الديمقراطية. فظاهرة انعدام الديمقراطية فى مصر مرتبطة بعدم التراكم وعدم وجود خطة تنمية فى الداخل تخرجنا من حالة التخلف ومن حالة التبعية، فالديمقراطية معناها أن عائد الإنتاج يذهب للجماهير، لكن الذى يحدث اليوم أن الطبقة الحاكمة فى مصر هى طبقة «كومبرادورية» مصالحها ليست مع التنمية الداخلية، ولكن فى الإثراء المالى، وليس لديها المشروع الصناعى الكبير الجرىء وأقطابها هم رجال مال أكثر منهم رجال أعمال، فعلى الرغم من أن هناك اتجاهات صناعية إلا أنها محدودة جداً ليس فيها المشروع الكبير أو المشروع التنموى الحقيقى، والأصولية تنبع من غياب تنمية اقتصادية، ومن زيادة الهوة بين الأغنياء والفقراء، والتعليم يتحول إلى تعليم بالمصروفات، والمستشفيات الاستثمارية أصبحت هى المستشفيات الأساسية فى البلد، ومشكلة الإسكان تزداد صعوبة، ولذلك الأصولية - بشراستها - منتشرة فى ثلاثة مجالات هى الشباب والمناطق العشوائية والمناطق الفقيرة فى الصعيد، هذه مراكز الأصولية للذين يبحثون عن حل.

ففى تقديرى الأصولية نتاج طبيعى لهذا الوضع الإفقارى إلى جانب ظواهر أخرى ذات طابع سياسى مثل العلاقة بإسرائيل والإحساس بالتبعية لأميركا، والموقف من السياسة العربية، فهناك التباسات عديدة لا أسباب موضوعية، ونحن نعالجها - للأسف - معالجة أمنية، لا معالجة تصنيعية تنموية إلى آخر هذا فمازالت مصر منقسمة إلى شمال وجنوب، مثل الشمال والجنوب على مستوى العالم.

وبالتالى - فى تقديرى - نحن لا نسير إلى ليبرالية جديدة إطلاقا، ولكن نسير إلى ليبرالية يقصد منها إضعاف دور الدولة فى التنمية الاقتصادية، ولا نسير نحو خلاص مصر فى تنمية اقتصادية حقيقية شاملة، وديمقراطية مجتمعية وليست مجرد ديمقراطية سياسية علوية فالديمقراطية المجتمعية تعنى مؤسسات المجتمع، وإلغاء القانون الخطير ٣٢٦٤ الموروث من أيام عبد الناصر والذى يمنع إنشاء جمعيات وهيئات، فمن حق الناس جميعا فى الأحياء السكنية

والشوارع والقرى والحكم المحلى أن ينشئوا فعلاً هيئات المجتمع المدنى لتكون قوة ضغط على السلطة وتخرج من الشعب سلطته.

كما يرتبط خلاص مصر أيضاً بالثقافة، ومكتبتنا العربية ناقصة تماماً، وبالتالى نحن لسنا فى العصر، وبالتالى الثقافة أساسية أيضاً من أجل مانسميه بالليبرالية أو الديمقراطية، وقد دار حديث فى هذه الندوة حول التعليم لكن أضيف أن الإعلام يساعد على التجهيل والابتذال والتسطح الفكرى وأصالة الفكر الأسطورى والفكر الخرافى أكثر من الفكر الاستنارى العلمى.

إذن بالتنمية الاقتصادية، وبالديمقراطية الاجتماعية الشاملة، وبالثقافة العقلانية نستطيع أن نقدم فعلاً ما تسمونه ليبرالية جديدة، وما أسميه أنا ديمقراطية اجتماعية مرتبطة بالتنمية والثقافة.

د. عمرو عبد السميع: يبدو أن مجموعات الليبرالية الجديدة مسئولة بقدر أو بآخر عن كل جوانب الخلل التى طرحت فى هذه الندوة حين أدارت العلاقه مع الدولة بمنطق التعاون وتسول المكاسب - أحيانا - وليس بمنطق الصراع المؤسسى فما رأى دكتور رمزى؟

د. رمزى زكى: لا يوجد تعاون فاضح وأن الليبرالية الجديدة فى طرحها الاقتصادى فى مصر تنظر إلى الدولة على أنها العدو رقم واحد للتقدم الاقتصادى والاجتماعى، وهى ليبرالية فى تصورى أقرب إلى الفوضوية منها إلى أى شىء آخر، لأنه حتى لو نظرنا إلى الليبرالية كما تطبق الآن فى دول غرب أوروبا والولايات المتحدة واليابان، نجد أن للدولة دوراً فاعلاً وكبيراً وأتوقف عند نقطة قفزنا عليها فى سياق تطور الرأسمالية والفكر الليبرالى، وكنت أتمنى من أستاذنا الدكتور سعيد أن يتوقف عندها وعند دلالتها، وعند تجاوزها حالياً، وهى المدرسة «الكينيزية»، نحن نعلم أن كينز لم يكن اشتراكياً ولا ماركسياً، بل كان من أشد الكارهين للنظام الاشتراكى، ولكنه بعبقريته الفذة رأى وأثبت فى نظريته العامة للنقود والفائدة والتوظف عام ١٩٣٦ أن

الرأسمالية الليبرالية التى سادت منذ القرن الـ ١٨ وحتى أزمة الكساد الكبير فقدت قدرتها التلقائية على التوازن، وأثبت من خلال تحليله النظرى الذى لا مجال لأن نتعرض له، أن المجتمع الرأسمالى بآليات السوق الليبرالية يتعرض لأزمات بين قوى الطلب الكلى وقوى العرض الكلى، ومن هنا قال ببساطة شديدة إنه لمواجهة هذه الأزمات ولتحجيم زحف النظام الاشتراكى على الدول الرأسمالية لابد أن تقوم الدولة بدور باعتبارها العامل الموازن الموضوعى لتقلبات السوق، ومن هنا دعا لفكرة تدخل الدولة والقطاع العام وزيادة الإنفاق الحكومى، ومن هنا نجد أن تضخم الإنفاق الحكومى وتبنى شعارات التوظيف الكامل، ووجود قطاع عام كبير فى الدول الرأسمالية، لا علاقة له بالاشتراكية، وإنما كانت له علاقة بالمرحلة التاريخية التى اكتشفها كينز أثبت فيها ان للدولة دوراً فاعلاً وقوياً وأن البديل لهذا هو الوقوع فى مهاوى الأزمات والتوترات الاجتماعية، هذه هى حكمة كينز، طبعاً الكينيزية حينما ظهرت لم تكن تناقض الرأسمالية، وإنما استهدفت حماية الرأسمالية من أزماتها، ولهذا قبلت الطبقة البرجوازية فى غرب أوروبا والولايات المتحدة فلسفة كينز، لأنها رأت أنها تعبر عن مصلحتها، وهنا ظهر قطاع عام وتولت الدولة ملكية كثير من القطاعات، ولعبت دوراً كبيراً جداً فى الخدمات الاجتماعية وفى الضمانات الاجتماعية، وكل هذا أفاد الرأسمالية لأن ظهور القطاع العام بهذا المعنى حمل عن كاهل الطبقة الرأسمالية الصناعية عبء قطاعات معدل الربح فيها منخفض، وتولتها الدولة فيما تفرغ القطاع الخاص لصناعات أكثر ربحية من ناحية أخرى، عندما قامت الدولة بدور كبير فى مجال الخدمات الاجتماعية، والتوظيف الحكومى خلقت راكداً مستمراً من الطلب المحلى ووفر قوى للسوق، ما كان لها أن تتوفر دون تدخل الدولة، وخلال هذه الفترة ظهر ما يسمى بدولة الرفاه فى أوروبا، وفى الولايات المتحدة ونظم الاشتراكية الديمقراطية فى دول غرب أوروبا، وحدث بعد ذلك تحول آخر دخلت فيه الرأسمالية العالمية منذ السبعينيات حيث بدأت الكينيزية تفقد فاعليتها، حيث نجم عنها تضخم كبير، ودين ضخم جداً

فى الداخل وضرائب مرتفعة، وعلى الصعيد العالمى كانت مؤسسات «بريتون وودز» تتحطم - بداية - بتخلى الولايات المتحدة الأميركية عن قابلية تحويل الدولار إلى ذهب فى ١٥ اغسطس سنة ١٩٧١، ونشأت لهذا فوضى ضخمة فى نظام النقد الدولى مازلنا نعيشها حتى الآن، وعلى صعيد التجارة الخارجية، بعدما ظهرت المعجزات الأوروبية والمعجزة الألمانية والنمور الأربعة، بدأت تختل علاقات العجز والفائض فى العالم وأخذت نزعة الحماية تعود مرة أخرى، والدور الذى لعبته «الجات» فى تحرير التجارة بدأ يضعف مع هذه الظروف الجديدة.

فى هذا الوقت ظهرت أزمة واضحة جداً نتيجة تردى معدل الربح فى قطاعات الإنتاج المادى مقابل ارتفاع هذا المعدل فى قطاعات المال والتجارة، وكان رد الرأسمالية الغربية على هذه الأزمة هو ظهور الليبرالية الجديدة التى ظهرت مع تاتشر منذ عام ١٩٧٩ ومع ريجان فى فترة الثمانينيات، وقد اعتمدت الليبرالية الجديدة كفلسفة اقتصادية على السلفية الاقتصادية، وهى المدرسة الـ«نيوكلاسيكية» التى كان كينز بنظريته يمثل قفزة عليها إلى الأمام فى تاريخ الفكر الاقتصادى، وقدمت الليبرالية الجديدة أطروحتين:

الأولى هى: أن الرأسمالية كانت نظاماً اقتصادياً اجتماعياً يستطيع أن يسير بيسر وسهولة إذا توافرت له الحرية المطلقة، وبالتالى المطلوب من الدولة أن تنكمش وتعود إلى وظائفها التقليدية وتترك قوى العرض والطلب تشتغل.

والأطروحة الثانية هى: إعادة توزيع الثروة والدخل لصالح الطبقة الرأسمالية، لأنه منذ بداية السبعينيات كانت هناك أزمة شديدة فى التراكم، فمع موجة الاستهلاك الضخمة التى نشأت فى هذا الوقت انخفض معدل الادخار تماماً، وانخفض الميل للاستثمار، ولذلك وجدوا أن الحل هو بيع القطاع العام للقطاع الخاص، فكانت هذه رؤية غربية «نيوكلاسيكية» لأزمة الرأسمالية آنذاك، وهذا ما فعلته تاتشر وكثير من الدول، لكن لم يثبت حتى

الآن أنه علاج ناجح لأزمة الرأسمالية، وفى العالم الثالث أتصور أن الليبرالية الجديدة انتقلت إلينا ليس نتيجة لتطور العلاقات والقوى والبنى الاقتصادية والاجتماعية فى الداخل كما حدث فى الغرب الرأسمالى، وإنما انتقلت إلينا من خلال صندوق النقد الدولى والبنك الدولى، فأصبحنا نتحدث فجأة فى الثمانينيات عن أن القطاع الخاص هو الأساس والدولة هى العدو، فالذى حدث هو أن هذه الليبرالية فرضت عبر بوابة الديون وطرق أبواب نادى باريس وإعادة جدولة الدين.

ويثير ذلك قضية مهمة جداً، وهى كيف نفهم الليبرالية الجديدة بمضامين مختلفة تتجاوز الطرح الليبرالى الأيديولوجى الموجود الآن فى الغرب وبما يتناسب مع ظروفنا وطموحاتنا فى بناء تنمية مستقلة ورفع مستوى التقدم الاقتصادى وتحقيق عدالة اجتماعية، وقد قيل إن الليبرالية الجديدة فيها بعد اجتماعى، لكنى أزعم أن هذا البعد الاجتماعى غير موجود، وإذا كان موجوداً فهو مجرد ديكور.

د. عمرو عبد السميع: كيف يمكن التحكم فى وجوده كديكور أو وجوده كحقيقة، نحن نتكلم عن حقائق اجتماعية موجودة على الأرض أو غير موجودة؟

د. رمزى زكى: خذ على سبيل المثال مسألة الصندوق الاجتماعى للتنمية فى مصر، الذى أقيم ليمتص صدمات تطبيق الليبرالية، هل هذا الصندوق برأسماله المحدود قادر على أن يعالج مشكلة البطالة أو أن يعوض الخاسرين من تطبيق الليبرالية وإلغاء الدعم ورفع الأسعار وزيادة البطالة؟ هذه كلها ديكورات، أما الواقع الفعلى فيؤكد أن التطبيق العملى لليبرالية لا يعبأ بقضية البعد الاجتماعى، وربما يفسر هذا ارتباط الليبرالية الجديدة بالقوانين الاستثنائية لأن الإطار اللاديموقراطى هو الإطار السياسى الأمنى المطلوب لتمرير هذه الليبرالية الجديدة، وهذه مسألة لابد أن يتنبه لها الليبراليون فى مصر، فالقضية هى كيف

توجد ليبرالية بمضمون اقتصادى غير متطرف لا ينتمى إلى السوق العالمية، ويندمج فيها بلا شروط، ويخضع لأوامر الصندوق، ويلغى أهداف الدولة وسياساتها الاقتصادية والاجتماعية، وأنا أتصور أن هناك أزمة كلامية تمر بها الرأسمالية التى تعيد تقسيم العالم - على نحو شبيه بما كان عليه العالم عشية الحرب العالمية الأولى - بعد اختفاء المنظومة الاشتراكية، وأزعم أن فترة الصراع الدولى المقبل ستتمركز حول إعادة تقسيم العالم إلى مناطق نفوذ، وهذا التقسيم ممكن أن يتم، إما بالقهر الاقتصادى عبر ما يسمى بالليبرالية الجديدة وإعادة دمج هذه البلدان فى السوق العالمية ولو حتى على حساب تحطيم صناعتها والعدالة الاجتماعية، أو من خلال الغزو العسكرى المباشر.

د. سعيد النجار: الواقع أن لدى رمزى زكى ارتباكاً وخلطاً شديداً فى فهم الكثير من التطورات، فهو يسمى الريجانية والتاتشرية بالليبرالية الجديدة، وهذا ليس من الليبرالية فى شىء ولو أنك - أنت - قلت لتاتشر أو لريجان إنهما يمثلان الليبرالية الجديدة، فقد ينتحران، فهما يرفضان الليبرالية ويعلنا براءتهما منها، ويبتعدان عنها ابتعاد السليم من الأجرب، فهذا تيار اليمين الجديد أو المحافظين الجدد، وهو يرفض تدخل الدولة فى أى مجال من المجالات، بل يريد للدولة أن تختفى نهائياً، فعندما تولى ريجان الحكم قلص مخصصات التعليم ونقل جزءاً كبيراً من وظائف التعليم من الحكومة الاتحادية إلى حكومات الولايات، وأوقف الصرف على البنية الأساسية التى تدهورت وأضعف التأمين الاجتماعى، وكان يريد أن يفعل المزيد إذا أتيح له ذلك.

وعلى ذلك وصف التاتشرية الريجانية بأنها الليبرالية الجديدة هو خلط فظيع فى المصطلحات وعدم إدراك للفارق بينها وبين اليمين الجديد.

والنقطة الثانية التى أريد أن أوضحها هى أنه ليس هناك تعارض بين الكينزية والليبرالية فاليمين الجديد هو الذى يرفض الكينزية، وهو يمثل أقصى درجات اليمين ولذلك سمى باليمين الجديد.

ومن الخطأ القول - يادكتور رمزى - بأن كينز نادى بالقطاع العام وكينز لم

يناد بالقطاع العام بحال من الأحوال، كينز تكلم عن شئ واحد هو إكمال الطلب الفعال، لأن الطلب الفعال فى المجتمع قد يهبط دون العمالة الكاملة، ولابد فى هذه الحالة أن تتدخل الدولة لتكمله، عن طريق العجز فى الميزانية.

لكن لم يناد بأن تشترى الدولة أو تقيم مصانع مثلا، وإنما تحدث عن الإنفاق على مشروعات عامة مثل الطرق، وعلى البنية الأساسية وحتى لو أدى هذا إلى عجز فى الميزانية فالقول بأن كينز يتعارض مع الليبرالية أو القول بأن كينز ينادى بالقطاع العام لا أساس لهما.

والنقطة الثالثة تتعلق بكلينتون، فبسبب الخلط بين الليبرالية الجديدة واليمين الجديد تصور رمزى زكى فى مقاله أن كلينتون عاد إلى الكينزية والواقع أنه لكى يتهم كلينتون لابد من معرفة أنه يعمل فى سياق أميركى، حيث كلمة ليبرالية لها معنى مختلف كل الاختلاف عن أوروبا، نحن نتكلم عن الليبرالية بالمعنى الأوروبى، أى تقليل حجم الحكومة، أما الليبرالية فى أميركا فمعناها زيادة حجم الحكومة، والليبرالى هو الشخص الذى ينادى بتدخل الحكومة وبزيادة النفقات العامة وزيادة الضرائب، وكلينتون جاء ليناقض سياسة اليمين الجديد بمعنى أن كلينتون عبارة عن عودة لليبرالية حيث يرفض أن تترك الدولة البنية الأساسية تتدهور ويحتم أن تتدخل ويرفض تقليص التأمين الاجتماعى، ولذلك فكلينتون يعد صيحة ضد اليمين الجديد وبمثابة عودة لليبرالية.

وأريد أيضا أن أضع حداً للخلط بين تحرير التجارة وحرية التجارة، تحرير التجارة عبارة عن الانتقال من درجة من درجات الحماية إلى درجة أخرى من درجات الحماية، والمشكلة فى مصر أن رجال الأعمال يريدون الانفراد بالسوق المصرى دون أى نوع من المنافسة، لكن لا صندوق النقد الدولى ولا الحكومة المصرية يدعوان لإلغاء الحماية الجمركية.

تحرير التجارة معناه أنك تنتقل من وضع كانت الحماية فيه تعزل السوق المصرية عن السوق العالمية، مما يؤدى لضياع اقتصادى إلى درجة أقل من الحماية.

وفى الإصلاح الاقتصادى يمكن تحقيق الحماية عن طريق تجويد العمل، وليس من خلال التقييد الشديد الذى يعزل السوق ويجعلها أسيرة لبعض المنتجين يتلاعبون بها دون بذل جهد من أجل تطوير إنتاجهم اعتماداً على قدر معتدل من الحماية المحسوبة.

وأخيراً الحديث الذى سمعناه عن الديمقراطية الاجتماعية يقود إلى كارثة لأنها عبارة عن تعمية، أو عبارة عن إلباس الدكتاتورية والاستبدادية فى ثوب نسميه من الخارج الديمقراطية الشعبوية والشعبية وما إلى ذلك، الديمقراطية الوحيدة هى الديمقراطية القائمة على رقابة شعبية، على سلطة يمكن تغييرها، وعلى نظام تعددى وأحزاب تتناوب الحكم بناء على انتخابات.

د. عمرو عبد السميع: الواضح من مجرى الحوار أن هناك عقبات ومآزق تواجهها الليبرالية الصاعدة فى مصر، فى تصور منى مكرم عبيد، كيف يمكن أن تتخطى هذه العقبات والمآزق للوصول إلى الشارع من مدخل ثقافى أو من مدخل سياسى أو ما عداهما من مداخل؟

منى مكرم عبيد: أريد أن أؤيد ما قاله الدكتور سعيد النجار من أن هناك خلطاً فى مفهومنا لليبرالية، فإحدى ميزات النظام الأميركى، وهذا ليس دفاعاً عنه، أنه يستطيع أن يجدد نفسه، فما يفعله كلينتون هو تجديد، تجديد عقد اجتماعى بما يتواءم مع متطلبات المجتمع، وهذه من أساسيات الليبرالية الحقيقية، وأنا أتفق تماماً فى أن التاتشرية والريجانية لا صلة لهما بالليبرالية، والاتجاه الذى يعبر عنه كلينتون الآن مماثل لما حدث فى فترة «النيوديل» أى إضافة النواحى الاجتماعية التى كانت ناقصة حتى يحصل التوازن، فلا بد أن يكون هناك توازن بين السوق وبين الإصلاح الاجتماعى، بين السوق وبين التخطيط وهكذا، لكن الذى حصل فى مصر أننا تأثرنا بالريجانية والتاتشرية.

وأعتقد أن أهم تحد يواجهنا اليوم هو أن نترجم المفهوم الليبرالى كسياسة وفلسفة فى إطارنا العربى المصرى مروراً بترجمته إلى العربية، فقد حدث

انقطاع بعد الرواد الإصلاحيين وبالذات رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده، ولا يوجد الآن من يقدم الأفكار المتقدمة التى كانوا يدعون إليها، حصل تنازل لغاية ما وصلنا لعمر عبد الرحمن ومن هنا أهمية السؤال عن شعبية التيار الأصولى لأنه وضع دعوته فى إطار يفهمه الناس، ولذلك لا بد لأى فكر ليبرالى أن يوضع فى إطار مفهومنا الحضارى ولا أقول الدينى أو الإسلامى، وإنما أقول الحضارى، وقد حدث هذا فى تاريخنا عندما برز حزب وطنى ليبرالى برئاسة سعد زغلول، الذى كان أزهريا، فلا يمكن أن نطور مفهوم الليبرالية أو الديمقراطية ما لم يوضع فى الإطار الحضارى، وهذا فى رأيى هو سر الانتصار الشكلى للتيار الإسلامى، فهو لا يقدم أى شىء جدى، ولا يطرح برنامجاً، وإنما يقدم شعاراً يتسلل إلى داخل الناس وهو «الإسلام هو الحل»، إذن أهم مشكلات الفكر الليبرالى هى تقصير المثقفين الذين لا يؤمنون بالديمقراطية، فمثلاً محمود أمين العالم مؤمن بالمستبد العادل، وكأن الشعب لم يصل إلى مستوى أن يحمل مسئوليته بنفسه، فالدعوة لا بد أن تأتى ليس فقط من الليبراليين وإنما من كل المؤمنين بفلسفة التقدم، وهذه الفلسفة ليست هى الليبرالية التى تحدث عنها رمزى زكى (النيوكلاسيك ليبراليزم) لأنها فلسفة رجعية لا تصلح.

د. سعيد النجار: الديموقراطى الحقيقى لا يستخدم كلمة رجعية ولا تقدمية.

منى مكرم عبيد: لا توجد أفكار رجعية، حتى عند الليبراليين، فالمطلوب أن نتفق على مفهوم الليبرالية لأنه لا يوجد اتفاق عام فى المجتمع على هذا المفهوم، وكل واحد يفهمه بطريقة مختلفة، وهذا يؤدى إلى بلبلة فى الفكر بين الشباب الذى عاصر مرحلة كانت توصف فيها الليبرالية بأنها فلسفة الإقطاع.

وهناك مشكلة أخرى بين المثقفين المصريين وهى وجود خلط بين الأنا والآخر الغربى، فنحن نخلط بين عدائنا السياسى وعدائنا الثقافى، فالعداء السياسى موجود ضد غرب مستعمر، ولكن هذا يختلف عن المبادئ التى تمثل جزءاً من نظام القيم الجديد، والذى تدخل فيه الديمقراطية وحقوق الإنسان، وحرية السوق.

د. عمرو عبد السميع: ما زلت أسأل عن مداخل ملائمة لتعميق الوجود الليبرالى فى الشارع؟

د. محمود أباظة: الفكر الذى يصل للشارع قد تفرضه الدولة وهو ما حدث بالنسبة للفكر الاشتراكى الذى فرض على المدارس وعلى الصحف، وعلى المفكرين وعلى المثقفين وعلى المدرسين، لكنه لم تكن له جذور فى الشارع، بدليل أنه عندما جاء أنور السادات وكشر عن أنيابه وهو رجل السلطة اختفى الاتحاد الاشتراكى، ومنظمة الشباب، والتنظيم السرى، فهذه طريقة لنزول الفكر إلى الشارع، وهى طبعا طريقة تتعارض أو تتناقض تناقضاً تاماً مع الليبرالية، لأنها لا يمكن أن تنزل إلى الشارع من خلال الدولة، إذن لا بد من وسائل الاتصال بالجماهير، التى تستعملها الأحزاب السياسية، أو المتاح للأحزاب السياسية أن تستعملها والمتاح للمثقفين غير الواصلين للسلطة أن يستعملوها، وهى الوسائل التى استعملها سعد زغلول عام ١٩١٩، وهى لا تزيد عن الجريدة والخطابة فى المؤتمرات العامة، بينما هذه الوسائل لم تعد الآن وسائل اتصال ضخم، فهناك الإذاعة والتلفزيون وهما ممنوعان على الفكر الليبرالى، وهنا أريد أن أوسع السؤال وأقول لقد تحالف اليسار المصرى مع جمال عبد الناصر، ومع حكم شمولى لأنه تصور أن الذى يقبض على زمام السلطة يستطيع أن يخلق - باستعمال هذه السلطة - دفعة قوية لفكر يؤمن به، وتبين أن هذا خطأ تاريخى وخطأ سياسى، والذى يمكن أن يحدث الآن ويمثل خطأ آخر أن يتحالف أصحاب الفكر الليبرالى مع الحكومة، تحت وهم أن يقبض هذا التيار على ذات السلطة ويستطيع أن يفرض الليبرالية من خلال السلطة وهذا خطأ، ومن هنا ومع كل ما يؤخذ على الوفد، ومع كل ما يمكن أن نقوله عن ضعف التنظيم، إلا أن الوفد وضع قضية أساسية وهى أن الإصلاح السياسى، يجب أن يسبق الإصلاح الاقتصادى، فليس هناك إصلاح اقتصادى ممكن إلا عندما يسبقه إصلاح سياسى بمعنى أن تصبح الأمة مصدر السلطات، وهذا شعار معناه الفنى أن يتمكن المحكوم من اختيار حاكمه

ومراقبته ويغيره عند الاقتضاء بالطرق السلمية، هذا هو الإصلاح السياسى الذى كان يسمى - فى عصر من العصور - بالديمقراطية الشكلية، ودلت التجربة على أنه من دون الشكل لا مضمون إطلاقا، إذن الليبرالية تصل للشارع عندما أستطيع أن أختار حاكمى وأراقبه وأغيره، وأستطيع أن أصل لوسائل الإعلام، وأن أتصل بالقواعد العريضة من الناس، وعندما نتحدث عن شعبية التيار الأصولى فلأنه لديه المنبر الوحيد الذى لم تستطع الدولة أن تراقبه وهو المساجد، ومن أغرب المسائل التى يعرفها كل من يعيش فى الريف، أن فى كل قرية جامع قديم، تابع لوزارة الأوقاف، لكن ظهرت إلى جانبه حديثاً ثلاثة أو أربعة جوامع أخرى بنيت من خلال التبرعات، وأصبحت منابر لمجموعات من الشباب معلوماتهم عن الدين بسيطة جداً إن لم تكن غائبة تماماً، ويخطبون فى السياسة بأسلوب دينى، ويقولون إن المجتمع فاسد، وتبدو هذه حقيقة لا تحتاج لجدل عندما يكون المخاطب هو هذا الكم الهائل من الشباب الذى لا يجد عملاً وليس لديه أمل فى أن يجد عملاً.

ولذلك فمن يستطيع أن يحل مشكلة البطالة فى مصر وينجح فى تجربة التنمية هو الذى سيحصل على الشرعية إذا كانت ثمة شرعية، ففى الوضع الراهن هناك صراع قوى، فالقوة القائمة تواجهها قوة أخرى (قوة رفض أو قوة قلب) بما يعنى أنها تسعى للاستيلاء على الحكم بالقوة، وإذا لم يستطع تيار سياسى أو مجموعة سياسية أن تحل مشكلة البطالة فلن تكون هناك شرعية، إذن كيف أصل إلى الشارع؟ أصل بالتغيير السياسى، لكن كيف يمكن أن أغير سياسيا ما دام الطريق مغلقا؟ هنا يقع الليبراليون فى مأزق، لأن التغيير بالطرق الشرعية أساس من أسس الليبرالية، فيما الطرق الشرعية مغلقة.

د. عمرو عبد السميع: هل نستمع إلى صلاح الدين حافظ بشأن تصوره لعوائق تحول الليبرالية إلى تيار ذى شعبية فى مصر؟

صلاح الدين حافظ: عندى مجموعة ملاحظات حول هذا الموضوع:

الملاحظة الأولى: تتعلق بالجدل الدائر بين الدكتورين سعيد النجار ورمزى زكى، والحقيقة أننى تأثرت بقراءتى مرتين للتقرير الأخير للأمم المتحدة عن التنمية البشرية، فهذا التقرير مهم جداً قراءته لأنه يربط ربطاً عضوياً بين التنمية البشرية الموصولة، والتطور الديموقراطى، وأنا من المؤمنين تماماً بأنه لا تنمية بشرية موصولة من دون تطور ديموقراطى حقيقى، ولا تطور ديموقراطى حقيقى من دون تنمية بشرية موصولة، وفى بلد كمصر - التى تكلمنا عن الخلل الشديد الذى تعانيه فى الدخول وفى المساواة - نلاحظ وجود منظومة تفرقة توارثناها - للأسف الشديد - عبر فترة طويلة ولم نستطع تخطيها حتى الآن.. لماذا؟ لأن العقلية الحاكمة ما زالت هى العقلية المركزية التى ترى الأمور بنظرة واحدة أو بعين واحدة وليس عبر زوايا مختلفة، وأعتقد أنه من دون تحقيق عدالة اجتماعية فى بلد فيها هذا الخلل لن تتحقق لا التنمية البشرية الموصولة ولا الديمقراطية، وهذا يقودنا إلى الملاحظة الثانية، وهى: وجود فرصة تاريخية متاحة أمام الفكر الديموقراطى الحقيقى أو ما نسميه الليبرالية الجديدة المطعمة بأفكار العدالة الاجتماعية كى تنمو فى مصر، لكن هذا النمو له شروط أهمها الخروج من حالة اللا مبالاة، بل حالة التجمد إلى درجة الموات التى نعيشها الآن، وعندما نجتمع الآن بهذا العدد القليل على هذه المائدة، وكلنا على قدر معين من القدرة على التفكير - على الأقل - ولا أقول الثقافة، لا نستطيع أن نتفق على المفاهيم التى تم الاتفاق عليها منذ سنوات طويلة فى أماكن أخرى من العالم، فالتشويش الفكرى قضية أساسية تحكمنا، وكل واحد منا يعتقد أنه الحكيم الوحيد، وبالتالى يحاول أن يخطّئ الآخرين، وهذه حالة لا بد من تجاوزها، وأقول إن هناك فرصة تاريخية أمام الديمقراطية الاجتماعية الحقيقية لأن تنمو فى مصر الآن كما نمت فى أوروبا خلال الخمسين سنة الأخيرة، وأقصد بذلك الديمقراطية التى تأخذ بمصالح الأغلبية، والأغلبية فى الشعب المصرى هم الفقراء، وهذا يفرض أن نأخذ مصالح هؤلاء الفقراء فى الاعتبار عند الحديث عن التنمية البشرية، وهذا يستدعى أيضاً ضرورة إعادة

النظر فى قضايا أساسية تبدو أحيانا أنها فلسفية أو نظرية ولكنها مهمة، مثل قضية الإدراك العام، فالشارع المصرى ليس لديه هذا الإدراك العام بالسفسطة النظرية، لأنه مطحون بمتاعب الحياة اليومية، فلا يفكر على الإطلاق لا فى الليبرالية الحديثة ولا القديمة ولا فى الديمقراطية الجديدة ولا الديمقراطية الاجتماعية، لكنه يفكر فى قضايا حياتية تضغط عليه قبل أن يفكر فى القضايا الأخرى، لكن يجب أيضا أن نطعم هذا الإدراك العام بإعادة النظر الضرورية فى المنظومة السياسية التى تسيطر على العالم الآن عبر التعليم والثقافة والإعلام، وهذه منظومة - للأسف الشديد - يسودها الخلل فى التركيبة المصرية، وتستدعى منا إعادة النظر، وهذا دور الصفوة التى قالت منى مكرم عبيد - للأسف الشديد - إنها تتعرض هى نفسها للتشويش والتشويه الفكرى، فتكون النتيجة أنها لا تساعد علي التطور الديموقراطى ولا تساعد على التنمية البشرية، ولا تساعد على إحياء الإدراك العام، ومن الضرورى - إذن - أن تعود مصر إلى بدايات هذا القرن، إلى إعادة فتح باب الاجتهاد القائم على المنطق العقلى النقدى الفلسفى، نحن نطالب - الآن - فى نهاية القرن بالعودة مرة أخرى إلى التقاليد الفكرية التى سادت مصر فى بداية هذا القرن.

والملاحظة الثالثة أنه يبدو من الحديث، وكما فهمت مما قيل أن هناك سباقاً بين الليبرالية والأصولية فى مصر، وهذا حقيقى، هناك سباق بين الأفكار الديمقراطية الهلامية الواسعة الفضفاضة، وبين تيار فكرى سياسى داخل التيار الإسلامى وليس التيار الاسلامى ككل، والغلبة فيه - حتى الآن - للاتجاه الذى تقوده المجموعة الصغيرة داخل التيار الإسلامى، وأنا لا أدعى ولا أستطيع أن أقول لماذا نجح هذا التيار المتطرف فى الحركة الإسلامية، ولكن لماذا طفى على السطح وصار صوته أعلى من غيره من التيارات، حتى أن بعض المثقفين والكتاب يقولون - الآن - إن التيار الإسلامى المتطرف هو المعارضة الوحيدة فى مصر، وأعتقد أن هناك تراكماً تاريخياً أدى إلى بروز هذا التيار على سطح الأحداث فى مصر، وبدا كما لو كان هو المعارضة الأساسية الوحيدة المؤهلة

للوصول إلى السلطة، وهذا غير صحيح، حكم التراكم التاريخى جاء نتيجة تعثر التجربة الليبرالية، ثم فشل التجربة الشمولية - فيما بعد - فى تحقيق أهداف أساسية لهذا الوطن، والنتيجة أننا نقول اليوم إن السباق قائم بين الديموقراطيين أو الليبراليين وبين الأصوليين، وأعتقد أنه إذا كان هذا صحيحاً، فنحن نتعرض لخلط كثير، توجد علاقة عكسية وطردية والعلاقة العكسية هى بين النمو الديموقراطى أو التطور الديموقراطى، وبين سقوط التيارات المتطرفة سواء كانت إسلامية أو مسيحية، وهذه العلاقة العكسية قائمة ويجب علينا أن نتنبه لها ونستفيد مما تنطوى عليه من تناقضات، كما أنه ليس صحيحا أن السباق بين هذين التيارين فقط فى الساحة المصرية، فهناك البديل الثالث، وهو - للأسف الشديد - العودة إلى الفكر المركزى الشمولى، وهذه الملاحظة تثير قضية أساسية ونحن نتحدث عن مستقبل الليبرالية أو مستقبل الديمقراطية فى مصر، وهى: هل نعى فعلاً أن مصر فى حاجة إلى ديمقراطية حقيقية؟ إذن كيف نحقق هذه الديمقراطية؟ أعتقد أن هذا هو السؤال الكبير الذى قد يحتاج إلى ندوة أخرى.

د. عمرو عبد السميع: أستاذ محمود أمين العالم سأعيد عليك نفس السؤال.. لماذا لا تصبح الليبرالية تيارا شعبيا فى مصر؟.

محمود امين العالم: هناك بعض الأمور تحتاج إلى توضيح أولاً، مثل قضية تقسيم العمل الدولى، فلو طلبت قطيعة مع تقسيم العمل الدولى، فهذه حماقة بل وانتحار لبلدى، لكننى إذا قلت اندماج كامل فى نظام رأسمالى عالمى فأنا أؤكد تبعيتى الكاملة وفقدانى لخصوصيتى الذاتية، أنا من أنصار القول بأننا نعيش حضارة واحدة، وأنا ضد فكرة تقسيم الحضارات (التى يقول بها أنور عبد الملك) نحن حضارة عصرية واحدة، ولكن أومن أيضاً آن فى داخل هذه الحضارة العصرية الواحدة توجد خصوصيات ثقافية وخصوصيات - أيضاً - تنموية، تتعلق بالتاريخ، والظروف الخاصة، وعلاقات الدول، وفى هذا الإطار كيف أوفق بين أن أكون جزءاً فاعلاً فى هذا العالم الواحد، وفى الوقت نفسه

لى خصوصيتى التنموية؟ يقتضى هذا أن أراعى فى علاقاتى مع الخارج مصلحة تنميتى الداخلية، وألا يتم اندماجى الكامل فى الخارج يا دكتور نجار على حساب هذه التنمية ذات الخصوصية المعينة، فمثلاً أنا - فى تقديرى - أننا فى حاجة إلى صناعة أساساً وأعرف أن الكتل الكبيرة فى العالم ضد فكرة أن أصنّع نفسى فوق مستوى معين، وتريد أن توجهنى لأشياء محددة، ويوجد اتجاه الآن يرى أن هناك سيولة قومية عالمية وينكر أهمية الحدود القومية، وأنا ضد هذا الكلام، على الرغم من أننى أومن بوحدة الحضارة لكن أرى أن هذا القول بالسيولة العالمية وراءه الشركات المتعددة القوميات، وفى رأيى هذه مظهرية أيضاً، على الرغم من أنها حقيقة، لأن وراء كل شركة متعددة القوميات توجد قومية محددة، أميركية أو فرنسية أو ألمانية، وعلى الرغم من أننى بلد صغير فأنا محتاج لأن تكون لى حدودى القومية، ليس فقط حدودى القومية السياسية، ولكن أيضاً حدودى القومية الاقتصادية غير المعزولة عن العالم.

نحن فى حاجة إلى بنية خاصة ورؤية وفلسفة خاصة غير متناقضة مع العالم، لكى نحقق احتياجاتنا المختلفة، والنقطة الثانية خاصة بالديمقراطية الاجتماعية، وربما فاتنى التعبير هنا، وأنا أقصد بها - على الرغم من الفروق فى اللغة - ديمقراطية مجتمعية تنهض بمؤسسات المجتمع، فمثلا - فى تقديرى ومع احترامى لمجلس الشعب - فإن المجالس المحلية هى التى تتيح مقرطة المجتمع القاعدى، فهذه المجالس المحلية لها دور خطير جداً أكبر من دور مجلس الأمة، وهذا ما أقصده، أى مأسسة المجتمع بهذا الشكل، هل هذا يتناقض مع المؤسسة السياسية؟ بالعكس هذه المأسسة المجتمعية هى التى تساعدنى فى الضغط على الحكومة، والاقتراب الذكى اللبق من عملية تداول وتغيير السلطة، وأذكر هنا مفهوم الكتلة التاريخية عند أنطوان جراتش ويقصد به تكوين كتلة مجتمعية تاريخية تكون أقوى من السلطة من دون أن يعنى ذلك أنها متناقضة مع السلطة، وإنما أقوى منها، وتستطيع فرض الرقابة عليها، هذا ما أقصده، نحن لسنا محتاجين للمؤسسات التشريعية العلوية فقط مع ضرورتها

طبعا لتداول السلطة، ولكن محتاجون أيضا للتنظيم الاجتماعى، المجتمع مفكك من أسفل، وما يربطه هو الحركات الصوفية، هناك خمسة ملايين شخص فى حركات صوفية، وهذا نوع من المأسسة، ولكنها ليست مأسسة اجتماعية بالمعنى الذى يضغط ويحقق الديمقراطية والتنمية، وليس معنى هذا طبعا أننى مع المستبد العادل، أنا مع الحرية بأقصى صورها والديمقراطية بأقصى صورها، لكن القضية ليس فيها إطلاق.

أما السؤال الخاص بانتشار الأصولية - على عكس الليبرالية - فأنا لى رأى قد يكون ملتبسا فأنا أومن أنه من دون تنمية اقتصادية صناعية لا سبيل إلى تنمية عقلية كبيرة، أنا مثلا ضد ماكس ڤيبر الذى يقول إن البروتستانتية صنعت الرأسمالية، أنا أرى العكس، الرأسمالية هى التى صنعت البروتستانتية، فالفكر العقلانى فى البروتستانتية هو ثمرة تطور اقتصادى، وديكارت لم يصنع البرجوازية الفرنسية، وإنما كان ثمرة هذه البرجوازية، ومع ذلك فالبروتستانتية أيضاً عمقت الرأسمالية، فأنا لست أحادى النظرة، ولا الماركسية فيها هذه الأحادية، لكن فيها التفاعلية، وأنا أزعم أن التحديث الاقتصادى فى مصر تحديث هش، وسطحى لن يحقق تغييراً فى البنية الاقتصادية فى المجتمع ولهذا فإن تفكيرنا هش وحتى تنويرنا هش، ورغم كل ما حققناه من تغيير ففلسفتنا ما تزال هشة، وأسأل ما تصور التنوير الذى تم فى الأربعينيات؟ كانت هناك -فعلاً- حركة تصنيعية وحركة إنتاجية - إلى حد ما - ذات دلالة معينة، وأنا دائما أضرب مثالاً ربما لا يعجب بعضكم، لكنه يوضح على الأقل فكرتى، وهو أن مشروع السد العالى ليس مشروعاً تعميرياً، بل هو مشروع تنويرى لأن الإنسان المصرى غير مجرى النيل من خلال فكر عقلانى، والفلاح تحول إلى عامل، والعامل تحول إلى أسطى، والمهندس تحول إلى وضع أكبر، وفى هذا الإطار تحقق نوع من التنوير العقلانى، إذن التنمية الصناعية - وأنا أركز على الجانب الصناعى - تساعد على التنوير الأعمق، فكما أن هناك صناعة ثقيلة سيكون هناك فكر، أى الصناعة الثقيلة فى الثقافة، وأضرب مثالاً معكوساً فى

كوريا الجنوبية وغيرها أيضاً، فقد تحققت تنمية على أساس من التعسف، لكن حدث تخطيط صناعى كبير، وكان واحدٌ من أكبر مراكز الأبحاث العلمية موجوداً فى كوريا الجنوبية، واستطاعت أن تنمى عقولاً كبيرة جداً من الناحية العلمية، وارتبط هذا فعلاً بعملية التصنيع، فما الذى أدى إليه كل ذلك؟ أدى إلى عقلنة وانفجار ديموقراطى جماهيرى، والآن كوريا تهتز من أسفل، فالطبقة العاملة زادت نتيجة لهذا التصنيع وقويت، كما نما الفكر وبالتالى حدث نوع من الاستنارة عالية المستوى، والآن يدقون أبواب القصر، ويهزونه لتحقيق الديمقراطية، إذن الديمقراطية تنمو من خلال التنوير، أنا فى تقديرى أن الأصولية جزء من عملية التحديث الهش، فهو أولاً تحديث تغريبى يقود إلى نوع من الاغتراب، لأنه «خواجاتى» فضلاً عن دلالته الطبقية، فهو لا يمس بنية القرية مثلاً، التى ظلت كما هى، هو إذن تحديث خارجى، تحديث قشورى وهش، وبالتالى القدرة على استنبات فكر عقلانى موجودة، لكن فى أجزاء متناثرة هنا وهناك، فى إطار نخبوى، أما الثقافة الشعبوية السائدة فى العمق فما زالت تتضمن أساطير الماضى، والمفاهيم المتخلفة والفولكلور المتخلف، على الرغم مما بدا من حكمة لكنها غير متبلورة، وهذه الحكمة فى حاجة لان تُعقلن، ولهذا أرى أن التنمية مفتاح، لكن ليس على حساب الديمقراطية.

فأنا أرحب جداً بأى رأسملة مصرية وطنية تحقق عملية التصنيع، وأضحى من أجلها بكل شىء لأن هذا الطريق هو الذى سيحقق فعلاً تطوير مصر ديموقراطياً وثقافياً، إذن المواجهة الحقيقية لهؤلاء الظلاميين تكون بالتنمية وسر وجودهم هو التخلف التنموى، الذى تجدر مواجهته بالثالوث الذى يشكل مستقبل مصر، وهو التنمية المستقلة لكن غير المعزولة، والمقرطة المجتمعية والثقافة، وهى كلها مترابطة وبالطبع هذا كلام عام، وفى التطبيق محتاج إلى عبقرية مراعاة الظروف والمواءمة بين هذا وذاك.

د. عمرو عبد السميع: أمامنا الآن عدة تعقيبات ونبدأ برمزى زكى؟

د. رمزى زكى: باختصار شديد أتصور أن الليبرالية لن يكون لها وجود فى

الشارع المصرى إلا إذا تبناها الحلف الاجتماعى الكبير والشعب المصرى بكل طبقاته وفئاته وشرائحه الاجتماعية المختلفة، وهذا الحلف لن يتحمس لليبرالية إلا إذا شعر أنها توضع فى خدمته، ومن دون ذلك فلن يتبنى هذه الليبرالية سوى الفئات والشرائح التى تستفيد منها على نحو ما هو مطبق حاليا، ولهذا أقول إن الناصرية نجحت - رغم مصادراتها للديمقراطية - لأنها كانت تستند فى الحقيقة إلى حلف اجتماعى واسع وأساسه هو الطبقة المتوسطة التى استفادت من التعليم المجانى، ومن ضمان الفرصة ومن الدعم، وكذلك العمال فى المدن وفى القطاع العام الذين استفادوا من تحديد ساعات العمل وزيادات الأجور، ومن الدعم ومن الإسكان الشعبى، فضلا عن الفلاحين وصغار الملاك الذين استفادوا من قوانين الإصلاح الزراعى، بالإضافة إلى الشرائح الاجتماعية الأخرى مثل المثقفين والجنود .

ولنسأل أنفسنا الآن: ما هو الحلف الاجتماعى الذى تستند عليه الدعوة الليبرالية كما تطبق الآن فى مصر، وطبقا للمفهوم الواقعى الذى نعايشه الآن؟

أنا أتصور أن هذه الليبرالية لا تتحمس لها الطبقة المتوسطة التى سقطت إلى القاع فى ظل الغلاء وإلغاء الدعم والبطالة التى يعانيها أبناء هذه الطبقة، أيضاً خرج من هذا الحلف عمال القطاع العام الذين يكتوون بنار الغلاء، وفقدوا الدعم وزادت البطالة بينهم ويتهددهم الآن مزيد من البطالة إذا تمت عملية الخصخصة، كما خرج من هذا الحلف صغار الملاك، والفلاحون بعد تعديل العلاقة الإيجارية بين المالك والمستأجر، وأقول إنه حتى شريحة البرجوازية الصناعية - التى تحمست لليبرالية فى البداية - تخرج منها الآن نتيجة ما يطبق من إجراءات تقشفية وانكماشية أضرت بها، وسيزداد الضرر مستقبلاً، حينما تتحرر التجارة الخارجية، وهنا أود العودة إلى قضية تحرير التجارة التى ذكرها الدكتور سعيد النجار، عندما فرق بين قضيتى تحرير التجارة وحرية التجارة.

فى ظل ما هو مطبق فى مصر يتجه التفكير إلى رفع نسبة الضرائب الجمركية من حدها الأدنى إلى حوالى ٢٠ فى المائة وتقليل الحد الأقصى إلى

٨٠ فى المائة، والتصور الحالى هو أن هذا كاف لحماية الصناعة المصرية الوليدة، سواء كنا نتكلم عن صناعة فى القطاع العام أو الخاص.

تصورى أن هذه المسألة محل نظر، ففى ضوء ما تمر به مصر الآن من تضخم ناجم عن زيادة التكاليف فى إطار سياسة «التكيف»، أتصور أن ضريبة جمركية فى حدود ٨٠ فى المائة غير كافية بالمرة لحماية الصناعة الوطنية، دكتور سعيد يقول إن الطبقة الصناعية فى القطاع الخاص فى مصر تريد أن تعزل المستهلك عن السوق العالمية، وأن هذا سيؤدى إلى نتائج سلبية.

لكن افتراض أن مصر شأنها شأن اقتصاد أوروبا أو أميركا هو افتراض يتجاوز الواقع كثيرا، فعلى الرغم من تجربة التصنيع التى تعود إلى العشرينيات فإنها - بعمر الزمن - مازالت تجربة وليدة، وبريطانيا نفسها التى رفعت شعار حرية التجارة «دعه يعمل دعه يمر» فى بداية ثورتها الصناعية، استصدرت قوانين تمنع استيراد المنسوجات الهندية وتعاقب من يستوردها، إلى أن وقفت الصناعة البريطانية على أقدامها ثم وجدت أن من مصلحتها الدخول فى التنافس العالمى ولهذا انطلقت الصناعة البريطانية، ونفس الشىء حدث فى التجربة الألمانية، وحتى «النمور الأربعة» - التى نتكلم عنها - مرت بمرحلة التصنيع البديل للواردات، ثم انتقلت بعد ذلك إلى التصنيع الموجه للتصدير.

لكن هنا أيضا فى تجربة النمور الأربعة خصوصية لا يجوز أن ننساها، وهى تتمثل فى أن السياق التاريخى الذى ظهرت فيه، هو سياق الحرب الباردة بين الاتحاد السوفييتى والولايات المتحدة، ولذلك لم تكن مصادفة أن ظهور هذه النمور كان جنوب الصين، باعتبارها نماذج أقامتها الرأسمالية العالمية كتحد للنموذج الاشتراكى، ولهذا كانت كوريا الجنوبية وتايوان وهونج كونج من أكثر الدول تلقيا للمعونات الفنية والاقتصادية وأيضا كانت قواعد عسكرية.

وما أريد قوله هو أنها استفادت من حرية التجارة خلال زيادة الاتجاه نحو التصنيع التصديرى، لكن اليوم هذه التجربة فقدت كثيراً من مميزاتها، هى على

أعتاب مرحلة جديدة للتكيف مع الظروف العالمية، وهى مع ذلك قادرة من موقع قوى على أن تتعامل مع المتغيرات الدولية، لأن الدولة لعبت دوراً فى خلق تعليم وبحث علمى وتكنولوجيا.

ولنفترض أننا أقمنا صناعة جيدة ونريد أن ندخل مرحلة التجارة الدولية الحرة وأن نغزوا الأسواق العالمية، هنا أشير إلى تجربة مهمة وهى تجربة السعودية حينما أنشأت أفضل مصنع بتروكيماويات فى العالم، وكانت لديها مزايا نسبية من النفط و رأس المال، واستطاعت توفير التكنولوجيا من الشركات متعددة الجنسية، وأقامت مصنعاً ضخماً جداً لتصنيع النفط، فما رأيكم أنه حينما بدأ هذا المصنع عام ١٩٨٥ يصدر أول صفقة له من مادة الميثانول، جاءت دول غرب أوروبا وفرضت ضريبة جمركية على مستوردات هذا المصنع فى حدود ١٣ أو ١٤ فى المائة، وحتى الآن لم يستطع الحوار بين دول الخليج وبين المجموعة الأوروبية أن يحل هذا الخلاف.

إذن علينا أن نعى طبيعة العالم الذى نتعامل معه، فهو ليس عالم المنافسة الكاملة ولا عالم الحرية، إنما هو عالم تسيطر عليه القوى الاحتكارية.

لكن الليبرالية الجديدة تسقط كل هذا وتفترض أننا نعيش فى منافسة شفافة غير موجودة.

وأعود وأقول إن القطاع الخاص الصناعى فى مصر يحتاج إلى ليبرالية من نوع جديد، ليبرالية يكون من شأنها أن تدعمه وتقف معه إلى أن يصل لمرحلة التكافؤ والندية فى التعامل مع العالم الخارجى، دكتور سعيد يقول إنهم يريدون أن يستأثروا بالسوق المصرية وحرمان المستهلك المصرى من الاستفادة بالتعرف على المنتجات الغربية، لكن السؤال هو: هل استطاعت أى رأسمالية صناعية فى العالم الغربى أن تنمو إلا بعد أن استأثرت بسوقها المحلى؟

بالطبع لا، فالاستئثار بالسوق المحلية شرط ضرورى لنمو برجوازية صناعية، وإلا فإننى أحكم عليها من البداية بأن تكون برجوازية تجارية كمبرادورية، وهذا يجرنى لقضية مهمة جداً وهى مسألة تقسيم العمل الدولى.

الواقع أن لا أحد يدعو للانغلاق لأننا نعيش فى عالم متغير ومنفتح، لكنه مع ذلك ليس العالم الشفاف الذى تغيب فيه المنافسة فهو عالم تحكمه كتل رئيسية متصارعة.

والقبول بتقسيم العمل الدولى كما هو مطروح علينا الآن، وفى ظل أوضاعنا يعنى أن تبقى مصر سوقاً رخيصة للعمالة.

أتصور أن أحد الرهانات المهمة لليبرالية الجديدة المطروحة فى مصر، والتى لا تكافح البطالة بل تتركها، هو كيف يتوافر بها عنصر عمل رخيص يكون جاذبا لرأس المال الأجنبى، وتراهن مصر الآن على إمكان أن تلعب الدور الذى لعبته سنغافورة وهونج كونج وغيرهما فى فترتى الستينيات والسبعينيات.

لكن هل هذا هو ما تطمح إليه مصر، أن تفتح أبوابها للشركات متعددة الجنسية فقط فى ضوء أنها تقدم عنصر العمل الرخيص، أم أن القضية أوسع من هذا بكثير، الواقع أنه إذا أرادت مصر فى الفترة المقبلة أن يكون لديها مشروع كبير للتقدم والحضارة، فلابد من ضوابط لرأس المال الأجنبى بحيث تكون القسمة بينى وبينه عادلة.

د. سعيد النجار: أعقب أولاً على قضية وجود الليبرالية فى الشارع المصرى وأقول إنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً جداً بالبعد الاجتماعى لليبرالية، فإذا ظللنا نخاطب الشارع المصرى عن الديمقراطية وعن البرلمان وعن ارتباط وثيق بمصالح الناس فى تحسين مستوى المعيشة وتجنب المعاناة فى الحياة اليومية فلن نجعل لليبرالية وجوداً لأن هذا الوجود مرتبط بإعطائها مضموناً اجتماعياً وهذا هو معنى الليبرالية الجديدة فى نظرى أنا أو كما أعرفها، حيث إن أركانها الأساسية حرية الفرد ولكن الركن الآخر أن للدولة دوراً أساسياً وأن عدالة التوزيع جزء لا يتجزأ من الديمقراطية الحقيقية.

والنقطة الثانية أن اليساريين فى حالات كثيرة يعتقدون أن قوة الحاكم يصح أن تنقلب إلى قوة المحكوم وقوة الشعب، فعندهم استعداد لأن يفرطوا فى

بعض الحقوق لحاكم أو لحزب يتمتع بحقوق لا يتمتع بها أحد، عندهم هذا الاستعداد على أساس أن هذا هو طريق القوة، أنا - شخصياً - أعتقد أن ميزة الليبرالية الجديدة أنها تؤكد أولاً - وقبل كل شيء - على قوة الأمة أو على قوة الشعب على حساب الحاكم، وأعتقد أن هذه نقطة مهمة جداً فى التفكير الليبرالى.

وفيما يتعلق بالتصنيع أنا متفق مع الأخ محمود العالم فى أن التصنيع هو مفتاح مصر، وإذا لم نستطع أن نثبت أقدامنا فى التصنيع لن يكون لنا شأن، والأمل الوحيد أن تتحول مصر إلى بلد صناعية، لكن التصنيع المتجه نحو الداخل جربناه ونتيجته أنك تقيم هياكل صناعية، لكن لا تستطيع أن تعيش إلا فى ظل حماية جمركية وفى ظل الهدر الاقتصادى.

ولذلك فالتصنيع الوحيد الذى أسعى إليه، هو التصنيع الذى يستطيع أن يتوجه نحو العالم الخارجى، يستفيد من مزايا تقسيم العمل الدولى، وينبغى ألا نبالغ فى التشاؤم والحديث عن أوضاع احتكارية نتوهم وجودها.

فالاقتصاد العالمى يمنح أى بلد تريد أن تستفيد منه فرصاً رغم الحمائية فى البلاد الصناعية، والمسألة لم تعد «النمور الأربعة» لأنه يوجد الآن النمور الخمسة عشر، وهى تزيد فإذا لم نسارع لأن تكون لنا قدم فى السوق الخارجية فلن نستطيع أن نعالج مشكلتنا الاقتصادية، وأنا أتعامل مع الشركات متعددة الجنسية بكل سرور وبكل ترحيب، على أساس العمل الرخيص، فالمسألة هى كيف أستطيع أن أتفق معها الاتفاق الذى تعود فائدته على مصر، وتكون فائدة يعتد بها وهذا هو ما فعلته كل البلاد التى استطاعت أن تثبت أقدامها فى العالم الخارجى، وفى أسواق التصدير الخارجية.

النقطة الأخيرة هى أن اليسار - دائماً - يركز هجومه على الليبرالية، ولا تجد يسارياً يكتب كلمة طيبة عن واحد ليبرالى.

وأعتقد أنه يجب أن يكون هناك تفكير استراتيجى أكثر عمقاً فى دوائر

اليسار، فبدلاً من معاداة الليبرالية، فلينظروا إلى ما تقدمه الليبرالية الجديدة لأنه من الممكن تحقيق نوع من التحالف الاستراتيجى فى الضمن بين اليسار وبين الليبرالية العقلانية المتقدمة التى تريد القوة لمصر.

منى مكرم عبيد: أرد على الدكتور رمزى زكى بشأن الحلف الذى تكلمت عنه عن عبد الناصر، وأرى أن البديل لهذا الحلف الآن هو تدعيم المجتمع المدنى الذى هو ركيزة الفكر الليبرالى أو الديموقراطى، فالمطلوب هو تحرير هذا المجتمع من سيطرة الدولة، فإذا كنا نطالب بالتحرر الاقتصادى فلابد أن نطالب أيضا بتحرير المجتمع المدنى وتدعيمه لأن هذا سيقودنا إلى تحديد العقد الاجتماعى، وهذا ما يفعله الآن كلينتون تحديد العقد الاجتماعى فى إطار ليبرالى طبقاً لمتطلبات المجتمع المتغير، وهذا يتطلب التوازن بين الضرورات الاقتصادية والحاجات الاجتماعية.

أيضاً من المهم بحث الليبرالية كنظام وفلسفة ومدى قابلية الشعب لها.

وهل الشعب يتقبل الفكر الليبرالى كفلسفة سياسية أم لا، وهنا دور المثقفين فالنسبة للفكر الليبرالى أرى أنه من المهم الرجوع إلى أقطاب الطلائع، طلائع المفكرين وعلى رأسهم الطهطاوى ومحمد عبده حتى نستطيع أن نضع هذا الفكر فى إطار تراثنا الحضارى.

وإذا لم نستطع الموازنة بين قيم الليبرالية والتراث الإسلامى فلن نصل إلى شىء وقد قيل إن مفتاح مشاكلنا هو التنمية أو الصناعة وأنا أرى أن مفتاح مشاكلنا هو إصلاح النظام التعليمى فى مصر.

د. محمود أباظة: من الممكن أن نتفق على ثلاث قضايا: الأولى: أن القوى الحية مع الاستقلال ضد التبعية، والمقصود بالاستقلال الوطنى واضح جداً نعرفه وله فى مصر عمق تاريخى تتفق حوله كل القوى الحية.

والثانية: أننا نتفق على العدالة ضد الظلم، والعدالة هنا هى العدالة الاجتماعية المتفق عليها من المنظور الماركسى أو غير الماركسى، وهى توزيع عادل لثمرات التنمية، والثالثة: الاتفاق على الحرية ضد القهر بالمفهوم السياسى.

هذه أسس تصلح لعقد اجتماعى بين القوى السياسية المحكومة، لأن الاتفاق أو العقد بين الحاكم والمحكوم مسألة أخرى.

وهذا الاتفاق من بين قوى المجتمع لا يقضى على الخلافات فى الرأى، فمن المصلحة أن يظل لليسار موقف نقدى تجاه التحرير الاقتصادى والسياسات الليبرالية، وأن يظل للتيار الليبرالى موقف نقدى تجاه المفاهيم العامة الاشتراكية، سواء كانت الاشتراكية الديمقراطية، أو الاشتراكية العلمية، وأيضا مهم جداً أن يظل للفكر السياسى الإسلامى جانب نقدى تجاه عملية التغريب فى إطار اتفاق على الأسس الثلاثة، وهذا ليس صعبا أن يحدث بشرط أن نشعر جميعاً بأن هناك حدا أدنى من الاتفاق ومن القدرة على العمل من خارج نظام الحكم.

الذى نعانى منه جميعا هو إحساس عميق بعدم جدوى العمل السياسى وانقطاع الصلة بين إرادة المواطن المصرى وبين مصير الوطن.

صلاح الدين حافظ: أنا متفق تماماً مع محمود أباظة وسأجيب باختصار شديد على سؤالى: لماذا لم تنجح الليبرالية فى الشارع المصرى حتى الآن؟ السبب الأساسى الأول أن الليبرالية الحديثة لم تستطع أن تقدم نفسها التقديم الحقيقى والعميق لرجل الشارع المصرى المنهك بالأزمة الاقتصادية الاجتماعية فهذه الأزمة أكبر وأخطر مما نتصور، ليس فقط على مستقبل الليبرالية فى مصر ولكن على مستقبل مصر كدولة موحدة مركزية عمرها سبعة آلاف سنة، لا أدرى إن كانت الأزمة الاقتصادية - الاجتماعية هى سبب فشل الليبرالية، أم أن

فشل الليبرالية أدى إلى الأزمة الاقتصادية - الاجتماعية هنا اختلطت الأسباب بالنتائج.

والسبب الثانى: هو الديناصور الضخم الذى نعيش فى ظله، وهو تضخم أجهزة الدولة فى مصر عبر مراحل تاريخية مختلفة، نحن نحكم حكماً مركزياً منذ أن وحد مينا القطرين، الحكم المركزى هو سمة أساسية من سمات هذا الشعب وتضخمت الدولة وأجهزتها إلى حد أنها - أولاً - رسخت فكرة اللجوء باستمرار إلى الحكم الشمولى أو الحكم المركزى أو المستبد العادل.

ورسخت - ثانياً - فكرة إضعاف منظمات المجتمع المدنى لحساب الدولة المركزية بشكل مباشر، هذا دون اتفاق عام على أن تنشيط منظمات المجتمع المدنى هو أحد الحلول الأساسية المطروحة.

السبب الثالث: هو التحدى الجديد أو المتجدد أى فكرة الأصولية الإسلامية.

ولابد أن نفرق هنا بين الفكر الإسلامى بشكل عام، وبين الأصولية المتشددة داخله أو تيارات التطرف التى تنمو على ركيزة من الغضب والتمرد والإحباط واليأس والبطالة وارتفاع الأسعار والأزمة الاقتصادية الاجتماعية بكل مظاهرها وجوانبها.

وهذا يطرح قضيتين أساسيتين:

القضية الأولى هى: أيهما له الأسبقية: الإصلاح السياسى أم الإصلاح الاقتصادى - الاجتماعى؟ محمود أباظة يقول بضرورة أن يسبق الإصلاح السياسى - أى الدعوة الديمقراطية - الإصلاح الاقتصادى - الاجتماعى، وآخرون قد يدعون أن الإصلاح الاقتصادى - الاجتماعى هو الأساس، وهنا تبدأ نقطة الخلاف الجوهرية التى تعود بنا مرة أخرى إلى الدائرة المفرغة، والواقع أنه لا يمكن الفصل بين هذين الجانبين للإصلاح.

والنقطة الثانية نظرية وفلسفية وهى: أن الأمر يستدعى منا -بالفعل- أن

نفكر تفكيراً جديداً - كما قلت - لنعود مرة أخرى وربما «١٠٠ سنة» للوراء كى نعيد صياغة العقل المصرى الذى يعانى من أزمة شديدة، وكذلك العقل العربى، فالتدهور الثقافى - الفكرى - الفلسفى السائد الآن فى الساحة العربية أو فى كل ما يسمى بالحضارة العربية الإسلامية تدهور حقيقى له أكثر من ألف سنة، ولا يمكن أن ننافس الحضارات الأخرى أو نحاول - حتى - أن نتعاون معها على قدم المساواه أو على نصف قدم المساواه ونحن بهذا الوضع من التخلف الحضارى الثقافى، المسألة تحتاج - بالفعل - إلى تفكير أعمق لصياغة عصر تنويرى.

تعقيبات وردود على ندوة
الليبرالية المصرية والعربية المعاصرة
(هم نضالى أم هم ثقافى؟)

د. محمد عصفور - د. وحيد عبد المجيد - علي سالم

حول ندوة:

«الليبرالية المصرية والعربية: همّ نضالى أم همّ ثقافى؟»

- من أين يأتى الخلط بين الليبرالية واليمين الجديد؟

- الليبرالية الجديدة فلسفة تامة .. ولا مجال لخلطها باليمين الجديد فى جانب أو الاشتراكية الديمقراطية فى جانب آخر.

د. وحيد عبد المجيد: تعد ندوة (الليبرالية المصرية والعربية: همّ نضالى أم همّ ثقافى؟) من أهم الندوات التى شهدتها الحياة الفكرية العربية فى الفترة الأخيرة، فقد أتاحت الفرصة لحوار ساخن سيكون لتواصله أبلغ فائدة فى بلورة مفاهيم مازلنا بعيدين ليس فقط عن التوافق عليها، ولكن أيضاً عن تحديد معانيها بدقة، ومن أهم المفاهيم التى أسهمت الندوة فى تحديدها مفهوم الليبرالية الجديدة أو المعاصرة، الذى يختلط فى كثير من الأحيان مع مفاهيم أخرى، وهذا ما أود أن أركز تعليقى عليه، لأنه مهما بلغ الخلط المفهومى فلا ينبغى أن يصل إلى الحد الذى بلغه عند باحث مرموق مثل رمزى زكى الذى يصر على عدم التمييز بين الليبرالية الجديدة واليمين الجديد، واقترن ذلك بخلط آخر فى كلامه بين الليبرالية كمفهوم وسياسة التحرير الاقتصادى المطبقة فى مصر الآن، والتى تنطوى على بعض مظاهر الليبرالية فيما لا تكاد تحمل من مضمونها شيئا.

ولعل أحد أهم فوائد هذه الندوة أنها أسهمت - بقدر - فى وضع حد لهذا الخلط، وأتاحت فرصة لمفكر ليبرالى عريق مثل سعيد النجار لطرح مفهوم الليبرالية الجديدة بوضوح أكثر من ذى قبل، وبالتالى إعادة تعريفنا بنفسه كليبرالى حقيقى، فيبدو طرحه فى الندوة أكثر اقتراباً تجاه الليبرالية الجديدة من

الوثيقة الفكرية لجمعية «النداء الجديد» الناشئة حديثاً فى مصر والتى يتولى رئاستها. ففى هذه الوثيقة المعنونة بـ«المبادئ والركائز الفكرية» يندر الاهتمام مثلاً بالوظيفة التوزيعية للدولة، التى هى أهم وظائف الدولة فى فلسفة الليبرالية الجديدة بل إن الدولة فى هذه الفلسفة هى دولة إعادة التوزيع من أجل وضع حد لاتساع الفوارق.

وقد عبر سعيد النجار عن هذا المعنى فى الندوة بقوله: «إن ترك المجال لقوى السوق من دون أى قيد يؤدى إلى نمط معين فى توزيع الدخل واتساع الفوارق»، ولذلك فهو يؤكد أهمية استخدام الإدارة الضريبية، بخلاف ما ذهبت إليه الوثيقة المشار إليها من تقييد هذه الإدارة بحيث لا تؤثر على حوافز الأفراد، من دون أن تحدد المدى الذى يمكن أن تبلغه هذه الحوافز.

وقد يؤدى غياب هذا التحديد إلى استبعاد اللجوء للضرائب التصاعدية، التى تعتبر الإدارة الرئيسية لإعادة التوزيع فى أية سياسة ليبرالية جديدة، مثل سياسة إدارة كلينتون الأميركية، ومن هنا أهمية تأكيد سعيد النجار على الإدارة الضريبية، والذى أتصور أن المقصود بها الضرائب التصاعدية، التى تعد أحد أهم الفوارق الجوهرية بين فلسفتى الليبرالية الجديدة واليمين الجديد.

ولذلك فالمثير للدهشة أن يظل رمزى زكى مصراً على الخلط بين الفلسفتين إلى حد اعتبار الريجانية والتاتشرية تطبيقين لليبرالية الجديدة، على الرغم من وضوح طرح سعيد النجار لهذه الليبرالية، وبدا كما لو أن رمزى زكى لم ينصت إلى هذا الطرح، وأنه ظل متخندقاً وراء تصور مسبق ومتأثراً بخطاب شائع لدى بعض المعبرين عن الليبرالية فى العالم العربى، ومصراً على أن الليبرالية الجديدة لا تعبأ بالفقراء، فالواضح أنه لم يتأمل ما قاله سعيد النجار من أن (الليبرالية الجديدة شديدة الإحساس بأن السير الطبيعى للسوق لا يجعل كل الطبقات تستفيد من ثمار التنمية، وكذلك فهى تهتم بالفقر والفقراء).

وهذا طرح ليبرالى حقاً، لكنه ليس شائعاً فى الخطاب «الليبرالى» فى مصر،

وهو خطاب ما زال غير منسجم مع أسس الليبرالية الجديدة، وهذا ما دفع صلاح الدين حافظ للقول، وهو على حق، بأن «التفكير الجديد لسعيد النجار لا أجد صدى له فى مدرسته فى الحياة المصرية، حيث لم يتأثر به تلامذته كثيراً»، فما زال الكثيرون من هؤلاء يعرفون عن الليبرالية الجديدة أقل مما يعرفون عن الليبرالية الكلاسيكية، التى أعاد اليمين الجديد صياغتها فى أطر فكرية وسياسية محافظة CONSERVATIVE منذ أواخر الستينيات، وتتعارض هذه الأطر مع ما طورته الليبرالية الجديدة من مفاهيم، مثل مفهوم «الحد الأدنى الاجتماعى» أى العائد الذى تحصل عليه أدنى الفئات الاجتماعية بما يتيح لهم تنمية قدراتهم الإنسانية والمشاركة الفاعلة فى العملية الديمقراطية، ومفهوم «دولة إعادة التوزيع» وقد أصبحت الليبرالية الجديدة فى هذا السياق أكثر اهتماما بالفقراء من أية فلسفة أخرى معاصرة، بما فى ذلك الفلسفات «الاشتراكية، وأحيل رمزى زكى فى هذا المجال إلى إسهامات جون ستيوارت بيل وتوماس جرين وجون ديوى وجون رولز وبرنارد بوفسكين وغيرهم.

ويمكن القول بأن جوهر هذا التحول الليبرالى هو وضع حد للفصل المتعسف .بين الفرد والمجتمع، وتقديم نظرة جديدة للإنسان الفردى - الاجتماعى الذى يعد غاية فى ذاته وعضواً بمجتمع فى آن واحد، وقد حدث هذا التحول نتيجة لعوامل عدة أبرزها:

- عوامل اقتصادية ترتبط بما يثبت من أن السوق الحر تماما غير قادر على تحقيق التوازن الاقتصادى.

- عوامل سياسية راجعة إلى ما حققه رسوخ الديمقراطية من تراجع الشكوك السابقة فى دور الدولة، الذى كان ينظر له فى الليبرالية التقليدية كعائق أمام حرية الأفراد.

- عوامل فلسفية محورها تغير النظرة للطبيعة الإنسانية على نحو يتجاوز الإغراق فى الجوانب الاقتصادية، فلم يعد الإنسان، وفقاً للنظرة الجديدة، مجرد مستهلك للمنافع أو إنسان سوق فى المقام الأول، وأصبحت هذه النظرة تركز

على التطوير الذاتى المتناسق للطبيعة الإنسانية فى محيط اجتماعى، بحيث لا يترك أى شخص خارج نطاق عملية التنمية الموصولة.

لكن لا ينبغى أن يقود هذا التحول إلى خلط آخر بين الليبرالية الجديدة والاشتراكية الديمقراطية، فعلى الرغم من أن للدولة دوراً أساسياً فى كلتيهما، يظل هناك فارق جوهرى بينهما، وهو يتمثل فى عدم قبول الليبرالية الجديدة - بعكس الاشتراكية الديمقراطية - لسياسة التأميم وملكية الدولة لوسائل الإنتاج، فدور الدولة فى الليبرالية الجديدة هو إقامة وتدعيم البنية الأساسية، وتنمية الموارد البشرية عبر سياسة خدمات واسعة النطاق، وضمان التوازن الاقتصادى والاجتماعى، وإعادة توزيع الدخل من خلال ضرائب تصاعدية للحد من الفوارق الهائلة.

وقد ظهر خلال الندوة جانب من هذا الخلط الشائع أيضاً، ونجده مثلاً فى حديث رمزى زكى عن «الكينزية» حيث أضفى عليها أبعاداً تتجاوزها تتعلق بالقطاع العام، وهو ما صححه سعيد النجار، كما نجده بدرجة ما فى حديث صلاح الدين حافظ عن برنامج كلينتون، حيث أضاف من عنده إلى هذا البرنامج جوانب لم - ولا يمكن أن - يقترب منها أى برنامج ليبرالى مثل (تدعيم قبضة الدولة المركزية على الاقتصاد وبناء القطاع العام فى أميركا)، وتؤكد أية قراءة لهذا البرنامج المعنون بـ«رؤية لتغيير أميركا - الاهتمام بالناس أولاً» خلوه من أية إشارة إلى ذلك، كما نشعر بهذا الخلط بشكل آخر فى حديث محمود أمين العالم عن التطور الراهن لليبرالية، والذى يعتبره خطيراً إلى حد يدفعه للتساؤل: (هل هى ليبرالية جديدة، أم اشتراكية جديدة؟) الأمر الذى يعكس أيضا عدم وضوح الخط الفاصل الجوهرى بين الليبرالية الجديدة والاشتراكية الديمقراطية.

وعلى الرغم من أن هذا الخط الفاصل واضح تماماً فى طرح سعيد النجار، إلا أننى أختلف معه فى أن معنى الليبرالية الجديدة يختلف فى أميركا عنه فى أوروبا، وأعتقد أن الفارق مرتبط بقوة بتيارات الاشتراكية الديمقراطية، وضعف

التيار الليبرالى الجديد فى أوروبا، بعكس الحال فى أميركا حيث لا وجود لتيار اشتراكى ديموقراطى.

فالنزاع الرئيسى فى أوروبا هو بين الاشتراكيين الديمقراطيين والمحافظين، حيث إن هذين التيارين هما محور الاستقطاب، ولأن معظم التيارات المحافظة فى أوروبا (باستثناء بريطانيا) ليست متطرفة فى مسعاها لتقليص الحكومة، ولأن الاشتراكية الديمقراطية هى المتطرفة فى مسعاها لتوسيع الحكومة، فإن معركة الليبرالية تتركز غالبا ضد الاشتراكية، وهذا ما يفسر اهتمامها بتقليص حجم الحكومة، أو إعطائها الأولوية لذلك فى الوقت الراهن، وهذا وضع مختلف عما تواجهه الليبرالية الأميركية من معركة ضد اليمين الجديد الذى يستهدف تقليص الحكومة إلى أدنى حجم ممكن، ولذلك فإن ما يبدو أحيانا من اختلاف فى «معنى» الليبرالية الأميركية عن الأوروبية إنما يرجع إلى تباين الظروف والأولويات، ومن هنا أهمية النظرة الدينامية - لا السكونية - لصيرورة الأفكار.

كما أختلف مع سعيد النجار فى طرحه لموقف الليبرالى الحقيقى من تعبير «الرجعية» عندما انتقد بشدة استخدام منى مكرم عبيد لهذا التعبير، وقال «الليبرالى الحقيقى لا يستخدم كلمة رجعية أو تقدمية»، لكنه ربما يقصد بذلك الاستخدام السياسى للتعبير، وهو ما عانينا منه كثيراً فى العالم العربى، وأعنى المفهوم الفج للرجعية الذى ساد الخطاب السياسى اليسارى، واستخدمته أنظمة سلطوية لتبرير الاعتداء على الديمقراطية والتنكيل بمعارضيها بدعوى أنهم «رجعيون» وقسمت الناس إلى شعب وأعداء للشعب، لكن هذا شىء مختلف عن المفهوم الفلسفى للرجعية فى الفكر المحافظ، بمعنى الدفاع عن التقاليد الاجتماعية السابقة على عصر الرأسمالية والتصنيع والديمقراطية، وتقوم هذه التقاليد على تأكيد التراتبية (الهيراركية) الجامدة، وتقسم الناس تبعاً لأصولهم وعائلاتهم ومكانتهم الاجتماعية، أو وفقا للعنصر واللون والجنس (رجال ونساء) وهذا المفهوم الفلسفى للرجعية دأبت الليبرالية على مواجهته وفقد أسسه

المرتكنة إلى «حكمة الماضى» ورفض التغيير والتقدم، وعدم قبول المساواة فى الفرص، ولا يكون الليبرالى ليبرالياً حقيقياً ما لم ينتقد هذا المفهوم.

وأعود فى ختام هذه العجالة إلى ما بدأت به من أن أهم ما طرحته الندوة هو ضرورة التحديد الدقيق للمفاهيم، وبخاصة مفهوم الليبرالية الجديدة، الذى ما برح مختلطا لدى الكثيرين بمفاهيم أخرى مختلفة، وليس هذا فى الواقع ترفاً عقلياً أو جدلاً محضاً فلسفياً لأن له أهميته السياسية العملية البالغة التى لمسها معظم المشاركين فى الندوة عبر الإشارة إلى خطورة غياب الاتفاق العام على المفاهيم الأساسية ومغبة التشوش الفكرى، وفى اعتقادى أن الندوة أسهمت بقدر معقول فى تحديد وبلورة بعض هذه المفاهيم، ووضعت أساساً طيباً للحوار حولها.

الليبرالية اختيار وحيد وحكم نهائى غير قابل للطعن

على سالم

الليبرالية هى القاعدة الصلبة للنفوس النبيلة والتفكير الحر الذى يسعى لتحقيق الشرف الإنسانى على الأرض والذى يتمثل فى أبسط أشكاله فى حصول المواطن على قطعة أرض وقطعة خبز وقسط من التعليم وكتاب وقطعة موسيقى ومساحة من الأمل.

وهى أمور كلها سهلة التحقيق والتحقق فى غياب الاستبداد والجهل والأفكار المائعة، لذا لابد من التنبيه إلى أن الليبرالية ليست مجرد رغبة من عدة تجار شرهين تنكرت فى هيئة نظرية للحكم، ولا هى بطاقة ائتمان عثرت عليها شرطة الاشتراكية فى خزائن أحد رجال المال والأعمال ولا هى فلسفة جديدة على البشر والتاريخ ينادى بها بعض الفلاسفة من العاملين سراً فى أقسام الدعاية والإعلام لشركات الاحتكار الكبرى كما يظن حراس الاقتصاد المخطط، بل هى حلم قديم على الأرض قدم الحياة نفسها وكان الاسم الذى عرفت به فى شهادة ميلادها الأصلية هو: الحرية.

هى ليست حلماً قريباً أو بعيداً، بل هى حكم نهائى واجب النفاذ أصدرته

محكمة الأحداث التاريخية المعاصرة، لايمنع من تنفيذه إلا انعدام الشرف أو العجز أو الرغبة عند البعض فى احتقار قوانين الحياة والرغبة المرضية فى انتهاكها.

وإذا كانت «رسالة الليبرالية لم تصل حتى الآن بوضوح إلى الشارع المصرى وأنها لاتزال بعيدة عن أن تصبح أساسا لحركة اجتماعية قادرة على منافسة الحركة الأصولية» فذلك لأن الأفكار الليبرالية بطبيعتها النبيلة ليست «شوارعية» لالتصاقها بالتفكير الفردى والخصوصية الفردية، لم يحدث فوق الأرض أن أفكارا تخاطب العقل والضمير انتشرت بين الناس فى الشارع انتشار الأفكار التى تشعل نيران العواطف، من المستحيل أن تتفهمها الناس فى الشارع كأفكار مجردة، بل كتطبيقات عملية واضحة تجعل الحياة أكثر سهولة، وهم على استعداد إذا لمسوا تطبيقاتها المفيدة أن يتحمسوا لها على الفور.

ومن الحماقة أن تخوض الليبرالية صراعا مع الأفكار الأصولية، إن أقل الفتوات شأنا يستطيع القضاء بضربة واحدة على سقراط، ولكنها الوحيدة القادرة على خلق واقع جديد فى حياة الناس، طبيعى وقابل للنمو والازدهار هذا إذا وجدت سكنا فى عقول القيادة السياسية والإدارية والاجتماعية والفكرية والإعلامية فى مصر، فى هذا الواقع الجديد ستتراجع الأفكار الأصولية إلى مكانها وحجمها الطبيعى كمجرد أفكار يعتنقها البعض تحول قوة المجتمع وتماسكه بينهم وبين فرضها بالعنف.

ولكن السؤال هو، كيف تسكن الحرية عقولا سبق أن أجرت مفروشة مدة طويلة للأفكار التسلطية؟! ولأن حراس الاقتصاد المخطط - مثل كل أصحاب الأفكار المثالية غير العملية - أذكياء لذلك نراهم هم أيضا يقدسون الحرية، ويلقون عليك القصائد المطولة فى مدحها، ينتقلون من بيت إلى بيت مادحين الحرية والإنسانية، لاعنين المستغلين والمستبدين، ولكن فجأة فى البيت الأخير ينبهونك إلى «خصوصية» الحرية التى يقصدونها وهى أنها للشعب فقط، ولا

حرية لأعداء الشعب، وتنتهى القصيدة ولا يتبقى منها عند التطبيق العملى سوى الشطر الأخير من البيت الأخير بكل مستلزماته المرعبة.

وهم يلعبون نفس اللعبة مع كل القيم الإنسانية الرفيعة «الديمقراطية؟! ياسلام، هى جميلة فعلا، ولكن هل شعبنا ناضج بما فيه الكفاية لتحمل مسئولية الديمقراطية؟».

لا أحد منهم يتوقف لحظة ليسأل نفسه ذات السؤال.. هل أنا ناضج بما فيه الكفاية لأحكم على نضج شعب بأكمله؟! لن تجد على رفوف مكتبات العالم كله كتابا واحد فى فن الطهو السياسى تعرف منه متى ينضج الشعب ليتحمل مسئولية الديمقراطية، ستعرف بسهولة بعد كم دقيقة ينضج اللحم والسمك ولكنك ستعجز للأبد عن معرفة الوقت الذى يتطلبه نضج شعب فى فرن الاقتصاد المخطط، ولماذا استخدام كلمة النضج هذه فى وصف شعب من الشعوب؟ هل لأنها مرتبطة بتسهيل عملية الابتلاع والالتهام؟!

والآن يلعبون نفس اللعبة مع الليبرالية والليبراليين «الليبرالية؟!.. ياسلام، ما أعظمها، لقد تمكن الغرب من خلالها من إنجاز كل أمجاده المعاصرة، ولكن لا تنس الفظائع التى مر بها، لا تنس الظروف البشعة التى مرت بها الحركة العمالية هناك.. طبعا يجب أن نجنب شعبنا مثل هذه الظروف التعسة.. ولا تنس أيضا أن ظروفنا مختلفة، وتاريخنا مختلف، ولنا خصوصيتنا.. لا يجب أن نأخذ الأفكار كما هى لنطبقها هنا.. بل علينا أن ندرس واقعنا ونفعل ما هو صالح لنا.. بالطبع لا يجب أن تتدخل الدولة فى كل شىء ويجب أن تترك مساحة كبيرة للأفراد، ولكن حتى هذا القول فى حاجة لمراجعة.. لاحظ أن الرئيس كلينتون رئيس أكبر دولة على وجه الأرض ينادى الآن بالمزيد من تدخل الدولة من أجل الفقراء، «الليبرالية بالشكل المطروحة به الآن لا تعبأ بالفقراء».

وهكذا يصل الشاعر إلى البيت الأخير فى القصيدة، «احترسوا من الليبرالية لأنها لا تعبأ بالفقراء، والترجمة الوحيدة لها هى أنها تعبأ بالأغنياء، وبأنه

لايعبأ بالفقراء سوى الدولة واقتصادها المخطط لذلك لا داع لليبرالية».

أنا أعترف أن الدولة الاشتراكية فى مصر اهتمت بالفقراء، ووسعت قاعدتهم، وحرصت على أن تضم لهم كل يوم عددا كبيرا من البشر، بل فعلت أكثر من ذلك، جعلتهم أكثر اهتماما بالجغرافيا والعالم الخارجى فهاجروا بالملايين إلى بلاد الآخرين ليتخلصوا من اهتمام الدولة بهم وليستمتعوا بالحياة فى ظل النظم الليبرالية التى لا تعبأ بالفقراء. فى ظل اهتمام الدولة بالفقراء تحول الوطن إلى مجرد مكان سعيد الحظ هو من يغادره ليزوره فى الأجازات، كف المواطن عن البحث عن عمل أو أمل وأضاع عمره فى البحث عن عقد عمل فى الخارج، قرى بأكملها ليس فيها أب واحد، بل زوجات ينتظرن وأطفال يتسلون بتفجير القنابل، وفى العاصمة جيش جرار من أصحاب الأقلام الذين ربطوا مصائرهم بمصير الدولة الشمولية، يتغنون بالحرية والديمقراطية نهاراً وتهاجمهم كوابيس الليبرالية ليلا.. يرفضون الإرهاب ولكنهم لايرفضون الأسباب التى أدت إليه، لأن نفس الأسباب هى التى أوصلتهم إلى أماكنهم، لذلك تراهم يبذلون جهدا عنيفا فى كل مقال وكل حديث لتأخير تنفيذ الحكم النهائى الذى أصدرته محكمة أحداث العصر مشمولا بالنفاذ وهو تحول مصر الكلى والنهائى لليبرالية السياسية والاقتصادية.

هذه هى المعركة الدائرة فى مصر الآن بين أفراد مبعثرين وبين جيش جرار من البيروقراطية التى تمترست جيدا فى مكاتب المسئولية وماكينات الطباعة وخلف الميكروفونات والكاميرات، أمر صعب للغاية أن تعثر بين آلاف الصفحات التى تطبع فى كل يوم على مقال واحد يوضح للناس أهمية الليبرالية وفوائدها، أما الميكروفونات والكاميرات فهى مبرمجة بحيث تتوقف على الفور إذا شمت رائحة شخص يفكر على نحو ليبرالى.

هل يحق لنا بعد ذلك أن نتساءل لماذا لم تعرف الأفكار الليبرالية طريقها إلى الناس فى الشارع؟ إن الأمر أشبه بعدة كمائن أقيمت بعناية على طريق الأفكار السريع، ومعها أجهزة رادار قوية تكشف كل من يحمل أفكارا ليبرالية

فتوقفه وتعيده من حيث أتى، ولكن ماذا عن رجال الأعمال الجدد؟ كيف استطاعوا القيام بمشاريعهم الفردية؟ كيف استطاعوا الإفلات من هذه الكمائن بينما مشاريعهم قائمة على أساس ليبرالى بحت، بمعنى أنها تنتمى لعالم الاقتصاد الحر وليس المخطط؟!

الإجابة هى: أغلب الظن أن رجال الأعمال الناجحين أرغموا على الانضمام للبيروقراطية المصرية فى عدائها لليبرالية، هم مثقفون عمليون، لا يجب الانتظار إلى أن يستسلم الموقع، علينا الاستيلاء عليه من الداخل «بالتفاهم» مع أفراده.. من المستحيل الإفلات من الكمائن، لابد من الالتفات حولها من الطرق الفرعية.. رجال الأعمال بالطبع يتمنون تطبيق الشعار الجميل، دعه يعمل، دعه يمر، ولكنهم يعرفون أن البيروقراطية حتى وهى تزعم أنها فى طريقها للاقتصاد الحر، قامت بتعديل الشعار فأصبح: دعه يعمل بشرط أن يدفع دم قلبه، دعه يمر حافى القدمين على قطع الزجاج المكسور، أو دعه يعمل بشرط أن يصاهرنى، دعه يمر بشرط أن يراعينى قيراطا فأراعيه قيراطين.

أما إذا تمرد على ذلك فمصيره معروف، لقد استخرجوا له الموافقات التى تسمح له بالعمل والمرور من بين عشرات آلاف القوانين وهم على استعداد لأن يستخرجوا له أيضا - من نفس المخزن - ما يعود به شحاذا فى عرض الطريق أو فى أفضل الظروف يقطعون له تذكرة دائرية يطوف بها على كل محاكم مصر وسجونها، لذلك نرى رجال الأعمال ينفقون الملايين فى حملات الدعاية والإعلان لمشاريعهم ولكنهم عاجزون عن إصدار مجلة واحدة تتحدث عن مشاكلهم أو إنتاج فيلم سينمائى بطله رجل أعمال ليس لصا، أو إنتاج مسلسل تليفزيونى أبطاله يعملون ويحاربون البيروقراطية، وعندما يظهرون فى برامج إعلانية تليفزيونية نراهم مبتسمين سعداء يتكلمون عن كفاحهم وصلابتهم وصبرهم وقدرتهم على تحقيق آمالهم وإقامة مشاريعهم، ولا كلمة واحدة جادة، ولا كلمة عن ترسانة القوانين واللوائح المقيدة لحركتهم، ولا كلمة واحدة عن الاقتصاد الحر كمخرج وحيد من أزمة مصر السياسية والاقتصادية، لأنهم

يعرفون أن الكاميرات وأجهزة التسجيل مبرمجة على أن تتوقف فورا عندما تسمع مثل هذا الكلام.

البيروقراطية المصرية حادة الذكاء، وهى فى سبيل الإفلات من مصير زميلاتها من البيروقراطيات الاشتراكية، تحاول بذكاء نادر أن تتفادى الهبوط فى مطار الليبرالية، ولكن ما لديها من وقود سيسمح لها أن تطير للأبد فى سماء الاشتراكية والاقتصاد المخطط بينما عواصف الحرية تهب عليها من كل جانب؟! إن أهم مميزات الاقتصاد المخطط هى أنه قادر على أن ينتج عجزا فى الميزانية، عجزا متواليا، مستمرا، متزايدا، فإذا أمكن تخفيض هذا العجز اليوم وغدا ببعض الألعاب البهلوانية المالية، فماذا عن بعد غد؟

والليبرالية جوهرها بالفعل هو الإنسان الفرد الذى يقول للدولة: اجعلينى قويا وحرا، فأجعلك قوية وحرة، كما أنه عندما تنهار حقوق الإنسان الفرد، تنهار قوة الدولة وتصبح مطمعا للأقوياء والضعفاء فى الداخل والخارج على حد سواء، أما الكارثة، فهى عندما يطمع فيها الأغبياء أيضا. وقوة الدولة ليست أمرا استعراضيا، ليست شعارا، ليست القدرة على العنف المنظم، ولكن قوتها تكمن فى إنتاج العدل وقدرتها على إيصاله لكل مواطن فى أبعد نجع، عندما يصرخ هذا المواطن الفرد: آه.. تقول له الدولة على الفور: لبيك مواطنى.. أنا قادمة لإنقاذك.

هنا تتحرك الدولة بجيشها وشرطتها وأجهزتها القضائية والإدارية لحماية هذا المواطن الفرد موفرة له العدل والحرية، هذه هى شروط العقد الاجتماعى الحقيقية، ومن يرى ذلك خيالا أو رومانسية يخدع نفسه، والحكومة فى الفكر الليبرالى ليست قبيلة فضائية هبطت علينا من كوكب آخر يفوقنا أهله ذكاء وإخلاصا وقدرة عقلية، بل هى مجموعة من الأفراد مؤهلة للعمل العام كلفناها بإدارة شركتنا القومية، على نحو يحقق لنا أرباحا متزايدة فى كل لحظة، وعلى الجميع أن يفهموا ذلك بكل وضوح، الأفكار الليبرالية إذن ليست همًا ثقافيا ونضاليا فقط، بل هى اختيار وحيد وحكم نهائى غير قابل للطعن صدر

مشمولا بالنفاذ من محكمة الأحداث المعاصرة، ومن يمتنع عن تنفيذ هذا الحكم ستحل عليه العقوبة الواردة فى خانة الجزاءات والتى يعرفها جيدا كل من يقرأ التاريخ أو يواظب على مشاهدة برامج الأخبار على شاشة التليفزيون.

وإذا كنت تحمل هموم العمل العام فعليك أن تتنبه لعدم الوقوع فى فخ المنطق الصورى المخادع الذى سينصبه لك مستشاروك ومفكروك وصحافيوك وكل خريجى جامعات الاشتراكية، ستسألهم: ما رأيكم فى الاقتصاد الحر، ما رأيكم فى الليبرالية، ما رأيكم فى حرية إصدار الصحف، ما رأيكم باختصار فى التحول لليبرالية السياسية والاقتصادية، ستكون الاجابة من الجميع بعد أن يلقوا عليك بأطنان الألفاظ هى: خطر.. خطر.. لا.. لا.. لا..

لسبب بسيط، أنت تطلب منهم جميعا أن يقتلوا أنفسهم، تطلب من قبيلة كبيرة من البشر وصلت بعد كفاح طويل ومسيرة شاقة فى صحراء الدنيا إلى واحة آمنة، تطلب منهم أن يخرجوا للعراء باحثين عن عمل هم ليسوا مؤهلين له بحكم دراستهم وخبرتهم العملية وتكوينهم النفسى، كيف يعرفون الشوق وهم لم يكابدوه، وكيف يعرفون الصبابة وهم لم يعانوها، كيف يتخلون عن الهيلمان، كيف يتخلون عن الكسل العقلى اللذيذ؟

لذلك فمن الخطأ ومن المستحيل أن تتصور أن شخصا ليس حرا بطبعه قادر على تحقيق الليبرالية، الأمر هنا أشبه بأن تصدر الأوامر من جهات عليا لحسناء أن تحبنى وأن تذوب فىّ غراما ووجدا. فى أفضل الظروف ستتظاهر بأنها تحبنى، وهذا هو بالضبط ما تفعله البيروقراطية فى مصر الآن، تتظاهر بأنها فى طريقها للاقتصاد الحر.. لتكسب وقتا بأمل أن تحدث المعجزة ويعود الاشتراكيون إلى الحكم فى الاتحاد السوفييتى وبقية بلاد الكتلة الاشتراكية، عند ذلك يقولون لنا «ألم نقل لكم، ما حدث كان حدثا عارضا وخطأ تاريخيا، ولا يصح إلا الصحيح، والصحيح هو حتمية الحل الاشتراكى.. لقد كنا أبعد نظرا فلم نتعجل ونستسلم لدعاة الخصخصة والليبرالية.. هات يابنى القرار» وفى دقيقة واحدة يصدرون قرارا بالاستيلاء على كل ممتلكات الأفراد وضمها

لممتلكات الشعب - الاسم المعدل للحكومة - ثم يركبون أول طائرة إلى موسكو يطلبون المعونة التى ستمكنهم من الوقوف فى وجه مؤامرات الغرب الإمبريالى.

للأسف هذا لن يحدث، فالحتمية الوحيدة الموجودة فى التاريخ هى حتمية الوصول لحقوق الإنسان الفرد، ومن أمثلة المنطق الصورى المخادع المقولة الشائعة بأن الناس تريد أن تعمل، الواقع أن غالبية الناس لا تريد أن تعمل، وخاصة إذا كان «العمل» نفسه ليس مصدرا حتميا للرزق، لابد من الاعتراف أن غالبية الناس تعشق «الالتحاق» بأى مؤسسة حكومية لأن ذلك يتيح لهم البطالة مع القدرة على التحكم فى الآخرين بما يتيحه ذلك من «رزق» وطمأنينة، كم صحفيا فى مصر يرحب بأن تتخلى الحكومة عن ملكيتها للصحافة؟ كم مسئولا فى البيروقراطية المصرية قادر على عرض خبراته وكفاءته فى سوق العمل الحر؟ كم مفكرا حكوميا يرحب بالنزول إلى سوق الأفكار الحرة لبيع أفكاره؟!

ومن المقولات الخاطئة الشائعة أيضا أن «الجماهير» تريد الحرية وتناضل من أجلها، الواقع أن الحرية مطلب للأحرار فقط، لابد أن تكون حرا أصلا لكى تحارب من أجل الحرية، حريتك وحرية الآخرين.

لقد عشنا عهودا كان البشر فيها يرحبون - بكل الحماسة - بكل الإجراءات الفاشية، فالاستبداد يعطيهم الحق فى أن يكونوا مساوين ظاهريا على الأقل للآخرين، الاستبداد يعفيهم من مسئولية الحرية ويمنحهم رخصة بالعجز و«البلطجة»، ولعل أجمل المشاهد التى تعجب بها الجماهير فى مسرحية الاستبداد، هى المشاهد التى يفتك فيها الحاكم المستبد بمجموعة من الأثرياء أو الأقوياء أو المتميزين أو المختلفين معه فى الرأى، هذه المشاهد تسعد الجماهير جدا وتسلمها لحالة من الخبر اللذيذ لا يفيقون منها إلا على عدو خارجى يضربهم ويفتك بهم فى لحظات عندئذ يتنبهون لما هم فيه من ضعف وخيبة.

ولكن الليبراليين - بكل الحسابات - قادمون ليعيدوا للفرد والدولة الهيبة

والقوة، قادمون ليخصصوا كل ميزانية الدولة لمؤسسات الدولة. . القضاء، التعليم، الدفاع، الأمن، الصحة.

قد تسألنى، ما هى تلك الحسابات التى بنيت عليها حكمك، وما الذى يجعلك بهذا التأكد؟

وأرد عليك. .

والله لست متأكدا بالحسابات العقلية، ولكن بالحسابات الحدسية، فالبديل الوحيد لليبرالية فى مصر الآن هو الفوضى وأنا أومن أن مصر - لحظة الاختيار الحاسم - لن تختار الفوضى، ومهما يكن الأمر يا أصدقائى. . ما أجمل أن نفزع أعداء الليبرالية. . ولو حتى بعدة كلمات، هل أملك من الأمر شيئا غير الكلمات؟!

الليبرالية المصرية والعربية همّ ثقافى!

د. محمد عصفور

كان عنوان هذه الندوة محل التعقيب: (الليبرالية المصرية والعربية: همّ نضالى أم همّ ثقافى؟) وقد قصد د. عمرو أن يدور النقاش حول ثلاثة محاور: المحور الأول: هو المشكلات التى تواجه الليبرالية فى مصر. والمحور الثانى: عن الليبرالية والسلطة فى مصر. والمحور الثالث: عن مستقبل الليبرالية فى مصر، ولن ألتزم - فى تعليقى على وقائع الندوة - بهذا الترتيب، وإنما أسترشد بالملاحظات المهمة التى أبداها من أدار الندوة والتى أعتقد أنها تنحصر فى الأمور التالية:

- ما الذى يفيد الليبرالية، ومدى ما أصابها من تطورات وما ارتبط بذلك من تعقيدات اشتملت عليها هذه التطورات، وبخاصة عدم وضوح الفواصل بين ما هو ليبرالى وما هو محافظ فى الفكر الغربى المعاصر، ولاسيما فى مرحلة ازدهار الريجانية فى الولايات المتحدة والتاتشرية فى بريطانيا، وهل هناك ما يسمى بالليبرالية الجديدة.

وإذا انتقلنا من النطاق الغربى إلى النطاق المصرى فإن المسائل التى تثار

كثيرة وحيوية لأنها تتناول أموراً أخلاقية فى مقدمها ما إذا كانت مصر والعالم العربى عامة قد عرفت الليبرالية فلسفة أو نظاماً، وهل قامت بها تجربة ليبرالية قديمة فى ١٩٢٣- ١٩٥٢ بسبب ما سمى بالطابع التقليدى للمجتمع، وهو الذى أدى إلى انهيار التجربة وهو ما يدعو إلى تحديد الصلات بين الليبرالية والسلطة فى مصر ولاسيما فى الفترتين السابقة واللاحقة على حركة (يوليو)، فلقد أبرزت الندوة الموقف العدائى الذى اتخذته ثورة ١٩٥٢ تجاه الليبرالية بصفة خاصة حيث كانت هذه الليبرالية هى التيار السياسى الفكرى الوحيد من بين التيارات المعروفة فى مصر الذى تعرض لخطر كامل عقب تلك الثورة التى تعايشت مع تيارات أصولية معينة وأخرى يسارية وماركسية، ولكنها صادرت كليا الليبرالية فى جانبيها السياسى والاقتصادى، وفى ظل هذا الوضع نشأت أجيال جديدة إما أنها لا تعرف شيئا عن الليبرالية أو تعرف أشياء مشوهة بشكل متعمد، ويرتبط بذلك ما سمته الندوة محاصرة الوفد الجديد لدى نشأته وهو الحزب الذى حمل لواء الدعوة الليبرالية (سواء اتفق معه الليبراليون كلهم فى مصر أم لم يتفقوا) غير أن ما هو أهم من ذلك تحديد الصلة بين الليبرالية والسلطة فى مصر: (أى موقف الليبرالية تجاه هذه السلطة وموقعها منها) فهل هو موقف مساندة يستهدف دفع السلطة إلى المزيد من التحرير الاقتصادى والديمقراطية السياسية؟ أم هو موقف معارضة يرجع إلى بطء عملية التحرير والديمقراطية؟ والأهم من ذلك هل يوجد اتفاق فى أوساط التيار الليبرالى على موقف معين يحدد موقعه من السلطة؟ وهل يوجد اتفاق أصلاً بين مختلف مجموعات هذا التيار على موقف ما؟ وقبل ذلك هل يوجد اتفاق على الأولويات وبخاصة فى حالة الاضطرار إلى الاختيار بين التحرر الاقتصادى والديموقرطية السياسية لفترة معينة؟ وهل يمكن القول بأن هناك ثنائياً بين أولويات كل من رجال الأعمال وفى مقدمتها التحرير الاقتصادى- وبعض المثقفين الليبراليين وفى مقدمها الإصلاح الديموقراطى.

وقد طرحت الندوة على المشتركين موضوع: مستقبل الليبرالية فى مصر

والمشكلات التى تعترضها، إذ أن الواضح حتى الآن هو أن رسالة الليبرالية لا تصل إلى الشارع المصرى، وأنها لا تزال بعيدة عن أن تصبح أساساً لحركة اجتماعية قادرة على منافسة الحركة الأصولية، ولذلك فالسؤال هو كيف يمكن تجاوز هذا الوضع ودعم رسالة الليبرالية وتحديداً ما هو المدخل الأفضل لتحقيق ذلك؟ هل هو مدخل سياسى أم أنه مدخل ثقافى؟ كمدخل سياسى يرى البعض (أن هذا المدخل لا يمكن أن يتخطى حزب الوفد القائم الآن على الرغم من عجزه عن استيعاب كل القوى الليبرالية أو صاحب المصلحة.فى الليبرالية من رجال أعمال ومثقفين وفنيين ومزارعين وغيرهم، وأما المدخل الثقافى فإنه يعطى الأولوية لبلورة ونشر رسالة الليبرالية على صعيد النخبة المثقفة أولا؟) وبالتالى هل تمثل بعض الجمعيات الاجتماعية الثقافية التى ظهرت أخيراً معبرة عن توجه ليبرالى مدخلاً لهذا المدخل؟ هل هى ليبرالية اقتصادية حقيقة؟

ولو أننا تعقبنا كل ما عرض فى الندوة من آراء وتصورات لتبينا مدى الاختلاف العميق بين آراء المشاركين فى الندوة الذين تتباين مواقفهم بين اليسار المتطرف، واليمين المحافظ والديموقراطى الليبرالى، وهذا التباين لا يقتصر على تعريف الليبرالية ومدى ارتباطها بالديمقراطية وإنما هو يتجاوز ذلك إلى إسباغ أو عدم إسباغ الطابع الرأسمالى على ما سمى بالليبرالية الاقتصادية وبالتالى الاختلاف الشديد فى وجهات النظر بالنسبة لتفسير ظهور الأصولية، بل ويلمح البعض إلى أن «التاثيرات الاجتماعية السلبية لسياسة الانفتاح الاقتصادى فى السبعينيات هى التى شاع أو أشيع الاعتقاد بأنها مرادفة لليبرالية الاقتصادية أو أنها التطبيق الوحيد لها، وبالتالى افتقرت إلى الشعبية كما أدت إلى إيجاد مناخ يلائم انتشار الدعوة الأصولية التى يرجح أنها استثمرت ما ترتب على تلك السياسة من تزايد معدلات البطالة لدى الشباب بينما يلقى د. رمزى زكى اللائمة على الليبرالية - كما هى مطروحة - لأنها لا تعبأ بالفقراء وهو يحذر من البرنامج القاسى الذى يفرضه الصندوق والبنك الدوليان حيث ينجم عنه تضحيات يتحملها الفقراء والطبقة المتوسطة وفئات اجتماعية كثيرة وأنه يؤدى

إلى ديكتاتورية حيث لا يمكن أن يستمر إلا فى ظل قوانين استثنائية تقيد الحريات لأن مصالح الناس تضرب، فالبرنامج الليبرالى الذى يطبق حالياً هو برنامج انكماشى لا يشجع على النمو، فضلاً عن أن الليبرالية فى جانبها الاقتصادى أنتجت أشياء ضد الديمقراطية وضد الليبرالية وينهى د. رمزى زكى حديثه فى هذا الموضوع بقوله: أفهم الليبرالية على أنها المناخ الذى يؤدى إلى تعبئة طاقات المجتمع وتفجير إبداعاته فى شكل حر ولكن بأفق اجتماعى يتناسب مع أوضاع بلادنا فلا يمكن أن أنادى بليبرالية متطرفة بمثل هذا الشكل وأتجاهل قضية العدالة الاجتماعية وواقع الناس الذين يشكلون قاعدة المجتمع المصرى لأنهم فى هذه الحالة سيقفون ضد الليبرالية.

ويقول د سعيد النجار: إن وجود الليبرالية فى الشارع المصرى مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالبعد الاجتماعى لليبرالية، فوجود الليبرالية مرتبط بإعطائها مضموناً اجتماعياً وهذا هو معنى الليبرالية الجديدة كما أعرفها، حيث أن أحد أركانها الأساسية حرية الفرد، ولكن الركن الآخر أن للدولة دوراً أساسياً وأن عدالة التوزيع جزء لا يتجزأ من الديمقراطية الحقيقية.

ويذهب صلاح حافظ إلى أن السبب الأساسى فى عدم نجاح الليبرالية فى الشارع المصرى هو أنها لم تستطع أن تقدم نفسها التقديم الحقيقى والعميق لرجل الشارع المصرى المنهك بالأزمة الاقتصادية الاجتماعية، ويقرر أنه لا يدرى ما إذا كانت الأزمة الاقتصادية الاجتماعية هى سبب الليبرالية أم أن فشل الليبرالية أدى إلى الأزمة الاقتصادية - الاجتماعية فهنا اختلطت الأسباب بالنتائج .

* نعم.. هى أساسا هم ثقافى:

ومع احترامى لهذه الآراء والتصورات إلا أن الواضح أنها تخلط بين الليبرالية والديمقراطية، على نحو ما تنسب إلى الليبرالية مضموناً اقتصادياً واجتماعياً بل ورأسماليا يراه البعض مناهضا للعدل الاجتماعى، وما هو أدعى إلى التأمل أن المتحدثين فى الندوة يكادون يسلمون جميعاً بأن النظام الاجتماعى

الظالم والذى يفرخ تمرداً وسخطاً وإرهاباً هو تعبير عن الليبرالية الاقتصادية، فى حين أن الأزمة الاقتصادية الاجتماعية والدكتاتورية السياسية هما ثمرتان لمعاداة الليبرالية، والديمقراطية، سياسية كانت أو اجتماعية، وهذا ما كان يوجب البدء فى تحديد الطبيعة الحقيقية لكل من الليبرالية والديمقراطية وما آلت إليه فى التطورات الخطيرة التى حدثت فى القرن العشرين، وهو ما يدعونى إلى أن أذكر سلامة الطرح الذى ظهر عنواناً للندوة وهو التساؤل عما إذا كانت الليبرالية المصرية والعربية همّا نضالياً أم همّاً ثقافياً؟

لقد ختم صلاح حافظ الندوة بعبارات تذكر أن الليبرالية فى عالمنا العربى كله همّ ثقافى فى المقام الأول، ولست أحصر الثقافة فى هذا المجال فى مجالها الفلسفى أو التاريخى أو الأدبى وإنما أذكر بوجه خاص الهمّ الثقافى السياسى الذى يعنى بوجه خاص تعامل السلطة مع الشعب فى المجالين السياسى والاجتماعى.

يقول صلاح حافظ: إن الأمر يستدعى منا بالفعل أن نفكر تفكيراً جديداً لنعود وربما مائة سنة إلى الوراء كى نعيد صياغة العقل المصرى، الذى يعانى من أزمة شديدة وكذلك العقل العربى، التدهور الثقافى والفكرى والفلسفى السائد الآن فى الساحة العربية أو فى كل ما يسمى الحضارة العربية الإسلامية، تدهور حقيقى يمتد على أكثر من ألف سنة، ولا يمكن أن ننافس الحضارات الأخرى أو نحاول حتى أن نتعاون معها على قدم المساواة أو على نصف قدم المساواة ونحن فى هذا الوضع.

وفى نطاق الاعتراف بأهمية العنصر التراثى تطالب د. منى مكرم عبيد بالرجوع إلى طلائع المفكرين الإسلاميين وعلى رأسهم الطهطاوى ومحمد عبده، حتى نستطيع أن نضع هذا الفكر فى إطار تراثنا الحضارى وإذا أردنا الموازنة بين قيم الليبرالية والتراث الإسلامى فلن نصل إلى شئ.

ويدعو صلاح حافظ بالنسبة للتحدى الجديد أو المتجدد لفكرة الأصولية

الإسلامية يدعونا إلى أن نفرق بين الفكر الإسلامى بشكل عام، وبين الأصوليين المتشددين داخله أو تيارات التطرف التى تنمو على ركيزة من الغضب والتمرد والإحباط، واليأس، والبطالة، وارتفاع الأسعار، والأزمة الاقتصادية الاجتماعية بكل مظاهرها وجوانبها.

لقد أوردت ما اعتبرته محاور أساسية للندوة وقد أبرزت مناقشات هذه المحاور وما تفجره من مشكلات أن الوصول إلى نتائج أو حلول سليمة لهذه المشكلات سواء كانت حلولاً سياسية أو اقتصادية لا بد وأن يبدأ بدراسة لليبرالية التى يراد طرحها فى الشارع العربى كفلسفة وأيديولوجية سياسية وكيف أنها تحولت إلى مذهب ونظام للحكم فى الديمقراطية الليبرالية، بينما اتخذت هذه الديمقراطية الشمولية أو الجماعية شكلاً فاشياً أو شيوعياً يناهض أصول الليبرالية، وثمة حقيقتان مهمتان لابد وأن نضعهما فى موضع الاعتبار عندما نتناول مستقبل الليبرالية فى جانبها الاقتصادى والسياسى وفى عالمنا العربى والعالم الثالث عامة:

الحقيقة الأولى : وهى حقيقة التبعية الاقتصادية التى تفرضها علينا هيمنة اقتصادية طاغية للقوى العظمى وشركاتها العابرة للقارات، وهو ما تختل معه كل الموازين والقواعد وتسقط كل الأساطير الخاصة بمبادىء المنافسة الحرة، أو عدالة توزيع التقسيم الدولى للعمل.

أما الحقيقة الثانية : فهى حقيقة تحكم القوى العظمى فى أشكال وأسس نظم الحكم فى دول العالم الثالث على النحو الذى يتفق ومصالحها الاقتصادية والاستراتيجية، وبالنسبة لعالمنا العربى - بالذات - فإنها تجد لها سنداً فى ترويج وتدعيم الدكتاتورية استناداً إلى أسطورة الاستبداد الشرقى العريق الذى ينسب إلى العالم الإسلامى كافة، والذى يتناقض فى نظر الاستعمار الغربى

وفكره مع إمكان اعتناق العرب والمسلمين للديمقراطية.

إن الليبرالية والديمقراطية ثمرتان لكفاح الشعوب الأوروبية مستهدية بالمسيحية، وبفكر ونبوغ مفكريها وأدبائها، وهذه القوى التى تولدت عنها الليبرالية والديمقراطية غير قائمة بدرجة فى عالمنا العربى، ولهذا السبب ليس من الجائز ان نتصور سهولة زرع هذا النبات فى بيئة غير البيئة التى غرست فيها بذوره، وهذا ما يدعونا إلى التأكيد بأنه لايجوز أن نغفل دور الدين فيما يطرح من فلسفات سياسية: ذلك أن تقبل الجماهير المتدينة فلسفة ما لابد أن يجد له سنداً فى الأسس والأصول الكبرى فى الدين بعد أن ينقى من ممارسات سلطانية ظالمة تتناقض مع أصول شريعة متحررة.

* تقصير أم خيانة المثقفين:

اعتقادى الخاص أن أزمة عالمنا العربى - بخاصة- والعالم الثالث - عامة - هى أزمة حرية، وإذا كان مصدر هذه الأزمة نظم حكم مطلقة تغتال الشخصية القديمة أو بالأقل تلحق بها أشد التشوهات، إلا أن هذه الحقيقة لا تعفى مثقفينا من مسئوليتهم عن هذه الكارثة، ولو أننا تأملنا إنتاجنا الفكرى على مدار مائة وخمسين عاماً لذهلنا من فقرنا الشديد فى المجال السياسى، ونعتقد أن هذا الفقر أمر مقصود ومتعمد ويكفى أن نعلم أن عصر محمد على - الذى يعتبره بعض الكتاب - عصر بداية اليقظة الفكرية، هذا المملوك الصغير كما وصفه نابليون، هو الذى سخر من أحد مبعوثيه إلى فرنسا عندما أخبره أنه يدرس علم السياسة وكانت إجابته أنه هو السياسة وهو صانعها فلا حاجة إذن لعلم السياسة!!، وإذا كان هذا هو مدى ضمور الفكر السياسى العربى، فلا يكون غريباً إذن أن يحرم بعض الحكام العرب شعوبهم من أية ثقافة سياسية حرة، وأن تكون سياسة التعليم سياسة تفريخ موظفين مطيعين، وليس تنشئة مواطنين مستقلى الرأى كاملى الشخصية أو تصبح النتيجة المؤسفة أن

يغدو الشعب (والذى يعتبر فى الديموقراطيات صاحب سيادة ومصدر السلطات) يغدو هذا الشعب قطيعا من الغنم، يجمع فى مواكب التأييد ويزف السلطان، وهى صورة مملوكية لم تختف بعد مضى عدة قرون.

إن الفوارق الجوهرية بين مجتمعنا العربى وبين المجتمعات الأوروبية ترجع إلى أن مجتمعنا العربى لم يعرف هذا التوازن الدقيق بين الفرد والجماعة إلا فى مرحلته الإسلامية وفى عهد الخلافة الراشدة وبعض الفترات المضيئة فيما بعد هذا العهد، وهكذا فإن العالم الإسلامى ومن داخله العالم العربى، خضع فى معظم عهوده التاريخية لنظم حكم مطلقة كانت تحارب بضراوة أى تيار فكرى أو سياسى يحاول تأكيد ذاتية الفرد، أو حقوق الإنسان، وبعبارة أخرى كانت الدول والأمم الإسلامية مجتمعات خضوع لأنها مجتمعات الطاعة المطلقة «لأولى الأمر»، حتى لو كانوا ظلمة طغاة وجبارين وشيوخ مناسر، ومن أسف أن المجتمعات العربية الحديثة على الرغم من أنها تستخدم بعض الصيغ الإنسانية والحرية، وتلبس بعض الأزياء العصرية، وتتحدث بلغة الشعارات الديمقراطية، لا تزال بعض هذه الدول العربية تحمل معها كل خطايا وشرور مجتمعات الطاعة، وهذه هى علة العلل فى الجسد العربى المشلول والذى لا يستطيع حتى الحراك ببطء فى وقت تتسابق فيه الدول المتحضرة فى مضمار التقدم.

ومما لا شك فيه أن الدول والمجتمعات الغربية إذا كانت اليوم فى مقدمة الشعوب التى تحافظ على مكتسبات الإنسان أو التى تصارع من أجل استرداد هذه المكتسبات بقايا الحكم الشمولى (فاشياً كان أو شيوعياً) إذا كانت الشعوب الغربية متفوقة كل هذا التفوق على الشعب العربى، فلأن الأسس والأصول الإنسانية للحضارة الغربية (والتى لا تتمتع بها سوى شعوبها) لم تذهب من الحكام سواء انتموا إلى المؤسسة الدينية أو خرجوا عليها فى إقامة الدولة القومية العلمانية، وليس من الجائز إطلاقاً إغفال الشهداء الذين سقطوا فى معارك

الثورات من أجل الحرية وحقوق الإنسان وسيادة الشعب، كما وأنه ليس من الجائز إغفال دور الفكر والثقافة فى إشعال تلك الثورات، فقد سبق الثورات الاجتماعية فكر ثورى خلاق، أثرى المكتبة الغربية الفلسفية والسياسية والاجتماعية، ومن الأسف أن مجتمعاتنا العربية قد افتقرت فى الماضى إلى هذه النهضة أو الثورة التى ارتكزت عليها المكتسبات الديمقراطية الحرة، ولا تزال مجتمعاتنا العربية حتى اليوم تفتقر إلى هذه الثقافة وسوف تظل الثقافة ثقافة إخضاع وإذلال طالما استخدمت نظم الحكم المطلقة أو اشترت ضمائر فقهاء ومثقفى ومؤرخى السلطان!!

المجتمع المدنى فى مصر
والعالم العربى

السيد ياسين - د. سعيد النجار - سلامة أحمد سلامة
د. محمد عصفور - د . أسامة الغزالى حرب

ما هو المطلوب ؟

سؤال عفوى جداً، وبسيط جداً، يطرح نفسه بنفسه أمام لائحة المطالب التى يلقيها الخارج على الداخل، وهو - أيضاً - سؤال عفوى جداً، وبسيط جداً، يطرح نفسه بنفسه أمام قائمة الأولويات التى تحددها النخبة للجمهور!

والإجابة تأتى خليطاً من رغبات الإصلاح، ومحاولات السيطرة، بين الرغبة الصادقة فى المعاونة، والمحاولة الهوسية للإعاقة، بين إسقاط ما هو ذاتى على ما هو عام، وبين تلبيس ما هو عام على ما هو ذاتى.

إلا أن أى عين متابعة، أو ناقدة، أو محللة تستطيع أن تلمح، وسط كل هذا الطرح المهوش، خطوطاً ثابتة ومعانى متكررة، تعيد نفسها، وتؤكد ألوانها، وتفصح عن ذاتها، يوماً وراء يوم، وحواراً وراء حوار، وندوة وراء ندوة.

(المجتمع المدنى) هو أحد هذه الخطوط والمعانى، وربما هو أكثرها جدارة وأحقية بالمناقشة الممعنة المستفيضة.

فطريقة طرح المفهوم - الآن - فيها إيحاء بأنه (مفهوم عائد بعد طول إقصاء) أى أنه جزء من منظومة أفكار ومفاهيم عائدة.

وطارحو المفهوم - اليوم - يقدمونه على أنه (بديل لتوحش الدولة ووسيلة لتقليم أظافرها) أى أنه جزء من منظومة بدائل تفترض أن الزمن والظروف يطرحان البحث عن بديل.

ومساندو المفهوم - الآن - فى الداخل، أو فيما وراء البحار يصفونه بأنه (طريق لإطلاق القوى الحية فى المجتمع ودفعها إلى المشاركة).

أى أنه جزء من منظومة طرق لتصعيد قوى تُحجِّم دور الأنظمة - حتى - لو كانت هذه الأنظمة تختزل فى نفسها فكرة الوطنية أو فكرة القومية.

. . . .

وكالعادة استقطب المفهوم، واستقطبت طريقة الطرح، واستقطب أسلوب المساندة، كل الفرقاء فى مصر، لينظر كل -من زاويته، وكل من موقع انتمائه- إليه نظرة نقدية تحاول ترويجه أو تحاول التصدى له، أو تحاول تطويعه لخدمة منطلقات فكرية تمثل واقع الثقافات السياسية الأساسية الفاعلة على الساحة المصرية، والتى لن تتغير.. لن تتغير.

طرح الليبراليون هذا المفهوم كجزء من الوصفة السحرية لنموذج التنمية الغربى.

وتصدى اليساريون للمفهوم بوصفه تمثيلاً لنموذج غربى ليس مثالياً وليس كاملاً، وأن القبول بإقرار السعى من أجله يعنى تكريسا للهزيمة العملية التى حاقت بهياكلهم الأيديولوجية الفكرية، أو بالتعبيرات الواقعية عنها فى شكل دول تتبنى هذه الأيديولوجيات.

بينما انصرف التيار الدينى إلى التحرك شديد البساطة، شديد العملية، الذى يكتسب كل يوم أرضاً جديدة، فى الاتحادات، والنقابات، ونوادى هيئات التدريس، حتى يُكمل سيطرته عليها، ثم يجلس فى انتظار انتهاء المحاجاة الجدلية السائرة الدائرة بين الليبراليين واليساريين حول مفهوم نظرى، امتلك هو رموزه الواقعية، أو مؤسساته التى تمثل التعبير السياسى عنه «على الأرض»!!

. . . .

واستخدم كل طرف من هذه الأطراف كل ما فى جعبته من أوهام وأساطير، وامتنع عن القراءة النقدية الحقيقية للواقع، وحاول أن يجعل من ساحة طرح

مفهوم (المجتمع المدنى) إضافة جديدة إلى ساحات الاعتراك الفكرى والأيديولوجى لخدمة المواقع القديمة، ولخدمة التجارب الذاتية أو الموضوعية القديمة، من خلال طرح ومناقشة أى مفهوم مناقشة جديدة.

وكانت الندوة التى عُقدت فى السادسة من مساء ١٩ يونيو ١٩٩٣، محاولة فى هذا الإطار، تسقط الأوهام والأساطير، وتقرأ الواقع قراءة نقدية حقيقية لا غش فيها.

شارك فى الندوة الأستاذ السيد ياسين مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى الأهرام، والدكتور سعيد النجار الخبير بالبنك الدولى ورئيس جمعية النداء الجديد، والأستاذ سلامة أحمد سلامة الكاتب الصحفى فى الأهرام، والدكتور محمد عصفور أستاذ القانون والكاتب فى صحيفة الوفد، والدكتور أسامة الغزالى حرب رئيس تحرير دورية السياسة الدولية.

كان **السيد ياسين** - فى قمة حضوره وتألقه - يلقى عبر فصول الندوة بمنظومات متتالية بالغة الإحكام، تمثل حدود رأيه ورؤيته، ويناقش فيها جوانب الموضوع، والقضايا ذات الصلة، ويجمع خيوط التاريخ، والتحليل الاجتماعى، والمنظور الثقافى، فى نسيج مدهش جدير بالدراسة، حقيق بالاهتمام، كانت عناصره كالتالى:

* ليس صحيحاً أن مفهوم المجتمع المدنى لا يصلح للعالم العربى.

* أن مصر شهدت مجتمعاً مدنياً حيوياً قبل ١٩٥٢.

* أن المرحلة الناصرية جمدت المجتمع المدنى الذى بدأ إحياؤه -من جديد- مع عهد الانفتاح.

* أن النموذج الغربى لم يثبت نجاحاً ساحقاً بل يعانى من مصائب كبرى.

* أن وهم المثل الأعلى الديمقراطى سيسقط ما لم تحل المشكلة الاجتماعية.

* أن التنمية القاعدية هى الأفضل لتنشيط المجتمع المدنى.

* نحن نعيش مرحلة انتقال ولم نتفق على قيم الديمقراطية.

* وراء الاقتصاد الليبرالى تقف سلطة مركزية خفية.

* شعار «تحديث الإسلام» توارى خلف شعار «أسلمة الحداثة».

* من الضرورى رفض تبسيط العلاقة بين الغرب والعالم الثالث لتبرير التدخل الأجنبى.

....

أما **الدكتور سعيد النجار** فقد قدم فى هذه الندوة واحدة من أوضح حالات ظهور الأفكار والمقولات التى يرفعها الليبراليون الجدد فى مصر، وقدم - من موقعه ومن زاوية إنتمائه - هو الآخر عدداً من الأفكار التى تثير وتولد كل واحدة منها، عشرات القضايا القابلة للنقاش والجدل إلى غير ما حد.

قال: إن الإهتمام بالمجتمع المدنى لا يعكس أى تدخل أجنبى، وإن بروز المجتمع المدنى مرتبط بالتحرير الاقتصادى، وإن فكرة الدولة فى الأنظمة الشمولية جامعة مانعة لا تترك مجالاً لمجتمع مدنى، وإن الديمقراطية الليبرالية نهلت من كل الروافد الإنسانية، وإن فوكوياما لم يقل بنهاية التطور مطلقاً وإنما بنهايته بالنسبة لقيم معينة، وإن أولوية الحقوق الاقتصادية تعنى القضاء على الديمقراطية، وإن الأنظمة السلطوية لم تحقق تنمية، وإنما بنت شعوبها، وإننا يجب أن نفرق بين العقيدة، وبين مواقف الأصولية السياسية والاجتماعية، وإن الغرب يتدخل فى شئوننا لأننا نعتمد عليه فى المعونات ولا نقيم أنظمة ديمقراطية، وإن العدالة الاجتماعية فى النظام الرأسمالى تقوم على الحد الأدنى، وإن نظام السوق أفضل من التخطيط المركزى، ولكنه ليس مثالياً، وإن البطالة قضية ثانوية - لا هيكلية - فى النظام الرأسمالى.

....

ولقد كانت طروح **الدكتور محمد عصفور** فى هذه الندوة، والتى عبر عنها فى صراحة مثالية لافتة، هى أكثر الطروح استقطاباً للتعقيبات،

والاستيضاحات، حيث كان موقع الرجل الفكرى وتاريخه السياسى يفترض أن يُصَفّ - تلقائياً إلى جوار أفكار المجتمع المدنى، وإلى جوار النموذج الليبرالى، فإذا به يتحرر - عبر مناقشات هذه الندوة إلى حد كبير - من التزاماته النظرية القاطعة، ويلقى بعدة مقولات نقدية حادة للنموذج الغربى، ويرميه بالتدخل فى شئون مجتمعاتنا وأنظمتنا على نحو مخرب يبغى السيطرة، ولا يبغى الإصلاح.

أكد الدكتور عصفور أن الليبرالية ليست خاتمة المطاف، وأن آراء فوكوياما سخيفة، وأن التأثير الخارجى حقيقى. . ودول العالم الثالث لا تملك إرادتها، وأنه ليس من مصلحة الإمبريالية السماح بالديمقراطية، وأن التراث الإنسانى محوره المشاركة واحترام الشعوب.

وقال: إن الخصوصية لا تمنع الاستفادة من التراث البشرى أو أنه لا يمكن تجاهل الأصوليين ولا جرح مشاعر عقائدية، وإن هيمنة الدولة على المجتمع قائمة فى كل الأنظمة بما فيها الديمقراطية، وإن الغرب هو المسئول عن الاستبداد الشرقى، وإن الاستعمار البريطانى لم يسمح بانتعاش المجتمع المدنى فى مصر، وإن الغرب دعم ثورة ١٩٥٢ لإقامة نظام سلطوى يحظر الديمقراطية، وإن من يؤمن بالحرية لا يقبل حرمان أية جماعة من حقوقها الديمقراطية، وإن استبعاد القوى الأصولية يتناقض مع القيم الديمقراطية.

. . . .

أما **الأستاذ سلامة أحمد سلامة** أحد رموز مدرسة العقل فى الصحافة المصرية، فقد ركز عناصر رأيه فى الآتى:

* أن فكرة الوطنية أو القومية أُختُزلت فى المؤسسة العسكرية.
* أن الأنظمة العسكرية تدعى لنفسها تقديم المثل والقدوة.
* أنه لا تناقض بين القومية العربية ونشوء مؤسسات مدنية.
* تجاربنا لا تقدم نموذجاً تتمثله المجتمعات المدنية.

* أن مشكلتنا هى انعدام التربية الديمقراطية بدءاً بالأسرة والمدرسة.

* أن الرأسمالية المصرية لم تدعم المجتمع المدنى.

* لا يصح الحكم - مسبقاً - على أى طرف بأنه سيقوض الديمقراطية.

....

ثم جاءت أفكار **الدكتور أسامة الغزالى حرب**، تمثل طرحاً فريداً يعكس - إلى حد كبير - تجربته السياسية فى الانتقال العقلى والمنطقى، من موقع الانتماء لثقافة سياسية يسارية، إلى موقع الانتماء لثقافة سياسية ليبرالية، ومن هنا كانت أدواته فى الحوار تُظهر امتلاكاً كاملاً لمفردات الثقافتين، وإن استخدمها جميعاً - بالقطع - لخدمة انتماءاته الليبرالية.

قال د. أسامة: إن النموذج الاشتراكى أو الثورى العربى قمع المجتمع المدنى، وإن الحديث عن المجتمع المدنى هو جزء من ظاهرة عالمية.

وتساءل: إن لم يكن الغرب ناجحاً فماذا يكون النجاح؟!

وأكد أن ارتباط القومية بالرأسمالية أكبر من الاشتراكية، وأن البيروقراطية والتراث الثقافى هما أهم مصادر مقاومة المجتمع المدنى، وأن القوى الأصولية خطر على المجتمع، وأن النقابات العمالية المصرية تعرضت لقهر لا يمكن وصفه، وأن الحرص على العدالة الاجتماعية لا ينبغى أن يوقف الإصلاح الاقتصادى، وأن الفكر اليسارى يركز على الحقوق ويتجاهل الواجبات، وأن تنمية الثروة الوطنية تسبق التفكير فى توزيعها، وأن الاستعمار البريطانى ليس مسئولاً عن تحطيم المجتمع المدنى فى مصر، وأن من لا يقبل قواعد الديمقراطية لا يحق له المشاركة.

....

ومضت وقائع الحوار الصاخب تستكمل جوانب المحاولة، تُسقط الأوهام والأساطير، وتقرأ الواقع قراءة نقدية حقيقية لا غش فيها.

وفيما يلى نص الندوة:

د. عمرو عبد السميع: بداية ما هو المقصود بكلمة المجتمع المدنى فى الفكر السياسى الغربى من جهة، وفى الخطاب السياسى العربى من جهة أخرى، سواء كان ذلك على المستوى الرسمى أو على مستوى المنظمات الشعبية والجماهيرية؟

السيد ياسين : هذا سؤال صعب كبداية، لأن المفهوم ذاته كما استُخدم في الفكر الغربى ينطوى على مشكلات خاصة باستخدامه لأنه مر بتطورات مختلفة، لكن أعتقد أن البداية تتعلق بنشأة الدولة الرأسمالية الحديثة، وتقنين دور الدولة من خلال تحديد السلطات المختلفة، والفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، حيث تبين أن هناك فضاءً سياسياً معيناً تملأه مؤسسات معينة يطلق عليها المجتمع المدنى.

ومن الذين نَظَروا لهذه الفكرة الأساسية تنظيراً عميقاً الفيلسوف الألمانى هابرماس، الذى حاول التفرقة بين ما يسميه المجال الخاص والمجال العام، وهو يتحدث عن مؤسسات المجتمع المدنى باعتبارها المؤسسات التى تعمل فى استقلال نسبى عن الدولة وتحاول ممارسة الرقابة بكل صورها وكأنها رقابة الرأى العام على ممارسات الدولة، وبالتالى مؤسسات المجتمع المدنى - حسب هذا التعريف - يجب أن تكون مستقلة عن الدولة تمارس دورها، وكأنها تمثل ما يمكن تسميته رقابة الرأى العام على ممارسات الدولة فى سلطاتها المختلفة، وهناك شكوك حول مدى انطباق هذا المفهوم على المجتمع العربى.

ففى أوساط المستشرقين من يقول إن هذا المفهوم غربى وله أصول فى فكر هيجل وبالتالى لا علاقة له بالتجربة العربية، وأنا ضد هذا الاتجاه، فلو كان هذا صحيحاً لكان مفهوم الديمقراطية مفهوماً غربياً ولا يصلح للتطبيق على المجتمع العربى.

لكننى أقول دائماً إن الحل هو اللجوء إلى ما أسميه بالمنهج التاريخى، وتبرز

هنا الممارسة التاريخية للمجتمع المصرى مثلا منذ وضع دستور ٢٣ حتى ١٩٥٢، ولو راقبنا ودرسنا هذه الفترة لرأينا حيوية شديدة متعلقة بممارسة حزبية عميقة، وممارسة نقابية بارزة للدفاع عن المصالح الطبقية للأعضاء، وممارسة لحرية الصحافة، هذا على الرغم من قيود الاحتلال الإنجليزى، وهذه قضية أخرى، ولكنها كانت مرحلة حيوية للمجتمع المدنى المصرى من ٢٣ إلى ١٩٥٢، فالنقابات تدافع عن أعضائها، .والأحزاب السياسية تتصارع فى سبيل الخلاص من الاحتلال الإنجليزى، ثم كانت هناك مواجهة ما يمكن تسميته المشكلة الاجتماعية، وأعنى الفجوة الطبقية بين الأغنياء والفقراء، وهذه مسألة مهمة سنعود لها بعد ذلك.

المرحلة الناصرية يمكن القول بأنها مرحلة تجميد المجتمع المدنى، الدولة أخذت على عاتقها القيام بكل الوظائف التنموية، ولم تسمح بوجود مؤسسات لها إرادة مستقلة، نتيجة للتنظيم السياسى الواحد، والقيادة الكاريزمية، فهذه الفترة شهدت نوعاً من تجميد المجتمع المدنى، ومع قدوم عهد الانفتاح بدأت محاولة لإحياء المجتمع المدنى، فكأننا ننتقل من فترة فيها حيوية للمجتمع المدنى، إلى تجميد المجتمع المدنى، إلى محاولة إحياء هذا المجتمع من جديد.

هذه خلاصة لمسألة التعريف، وإن كنت أعتقد أن هذا الموضوع - حتى نناقشه على المستوى العربى وليس المصرى فقط - يحتاج لأن نبدأ بعد ذلك بتصنيف النظم السياسية العربية حتى نستطيع أن نقول إن هناك نظماً لا يمكن فيها قيام مجتمع مدنى بحكم نوعية هذه النظم، وهناك نظم وسطية بدأت فى السماح به وهناك نظم سياسية خارجة عن هذا الموضوع.

د. عمرو عبد السميع: ما هو السبب الذى جعل تعبير المجتمع المدنى شائعاً الآن فى الأدبيات السياسية والأكاديمية العربية.. هل هو مثلاً ما يمكن تسميته: نقل نوعية الوعى والتطور التاريخيين فى العالم العربى، أم أنه أمر متعلق بما يطرحه النظام العربى الجديد من أفكار تتعلق بتقليم أظافر الدولة والذى يجعل بعض الأنظمة السلطوية الآن تبدو وكأن الزمن قد تجاوزها؟

د. أسامة الغزالى: أعتقد أن كلا العاملين مؤثر: العامل المرتبط بالأوضاع الداخلية السياسية والاقتصادية فى البلدان العربية نفسها، والظرف الخارجى المتعلق بالتطورات التى يشهدها العالم، كلاهما أسهم فى تبلور هذه الفكرة، وقبل أن نبدأ فى التوضيح، أعتقد أنه من المهم أن أعود إلى ما ذكره الأستاذ السيد ياسين فى مسألة تعريف أو تحديد المجتمع المدنى، وهذا المصطلح مصطلح خلافى، يعنى من الصعب جداً أن نجد تعريفاً جامعاً مانعاً لمفهوم المجتمع المدنى، وإنما هو مفهوم أو مصطلح له جذوره القديمة فى الفكر الغربى، وأدخلت عليه مجموعة من التطورات المهمة التى ارتبطت بأسماء المفكرين الكبار، لكن سيظل المفهوم مرتبطاً أولاً وقبل كل شىء بالمجتمع وقد أضحى منتظماً فى مجموعة من المؤسسات والمنظمات التى يوجد فاصل معين بينها وبين الدولة بشكل أو بآخر، وهنا أيضا أستأنف ما ذكره السيد ياسين، ففى سياق الحياة السياسية العربية سنجد أنها شهدت - بعد الاستقلال وبأشكال مختلفة وفى ظروف تطور سياسى واقتصادى متباينة - محاولات لإقامة نظم ليبرالية على نسق النظم التى كانت سائدة فى البلاد المستعمرة، فمرت معظم البلاد العربية بمحاولة لتطبيق الديموقراطية الليبرالية بكل أشكالها السياسية المتعارف عليها والتى تتضمن محاولة عمل دستور يحمى الحد الأدنى من الحريات والحقوق، ومحاولة إقامة أحزاب سياسية، وإحداث نوع من التوازن بين السلطات، وإقرار حد أدنى من حقوق الأفراد.

فى هذا السياق كان من المتصور أن تنضج الظروف لنمو المجتمع المدنى، ونستطيع - مثلاً - أن ننظر إلى ما كان يحدث فى المغرب العربى، وما حدث فى مصر منذ دستور ١٩٢٣، وما حدث فى المشرق العربى، فى جميع الحالات وعقب التحرر من الاستعمار، حدثت هذه المحاولة الليبرالية، وفى سياق هذه المحاولة بدأت إرهاصات المجتمع المدنى، لكن كل هذه التجارب بشكل أو بآخر - فيما عدا بعض الإستثناءات - أصابها نوع من الفشل والإحباط.

وكان البديل هو النظم الثورية أو النظم العسكرية التى شهدتها العراق

وسوريا ومصر والسودان وليبيا، كل هذه النظم حلت محل التجربة الليبرالية أو شبه الليبرالية وتحدثت عن الاشتراكية وعن قيم أخرى كانت تختلف جذرياً عن القيم القديمة.

لا شك أن هذا النموذج للنمو السياسى والاقتصادى البديل الذى طرح فى التجارب التى سميت بأنها اشتراكية أو تقدمية أو ثورية، هذا النموذج انطوى - بشكل غير مباشر - على قمع للمجتمع المدنى، بمعنى أن القوى التى استولت على السلطة ما كان يمكن أن تسمح - وفق النموذج الذى طرحته - بالحركة الحرة لقوى المجتمع، وهذا تُرجم فى شكل قمع معين للنقابات وللجمعيات التطوعية، وطبعاً بشكل إلغاء للأحزاب السياسية، بعبارة أخرى كل صور تبلور المجتمع المدنى قُمعت بشكل أو بآخر فى كل هذه النظم، لسنا فى حاجة إلى أن نكرر ما أصيبت به كل هذه التجارب من إخفاق، حتى ولو كانت قد حققت - فى فترة وجيزة - بعض الإنجازات قصيرة الأمد، ثم اكتشفنا بعد ذلك أن هذه الإنجازات ليس من الممكن أن تستمر لفترة طويلة، حدث هذا على الصعيد الاقتصادى، وعلى الصعيد السياسى. وعندما انهار هذا النموذج، بدأت العودة الى قيم التحرير السياسى والتحرير الاقتصادى، وإلى النموذج الليبرالى - بشكل أو بآخر - وكان من الطبيعى أن يرتبط هذا بعودة الحديث عن المؤسسات التطوعية، والجمعيات والنقابات وكل صور العمل التلقائى أو التطوعى أو كل صور المشاركة من جانب الشعب، وبالتالى فلا يمكن لنا أن نفصل بين الحديث عن الديموقراطية وعن تحرير الاقتصاد، وتحرير السياسة، وحتى عن حقوق الإنسان وبين إنهاض أو إحياء مؤسسات المجتمع المدنى بكل أشكالها.

وعلى هذا الأساس فإن الحديث الراهن فى المجتمعات العربية المعاصرة عن المجتمع المدنى هو جزء لا يتجزأ من الحديث عن الديمقراطية، وعن العودة إلى النموذج الليبرالى على كل الأصعدة.

أيضا لا نستطيع أن نفصل هذا عما يحدث فى العالم، فهذا بالقطع ما حدث

- مثلاً - فى أوروبا الشرقية وهو تطور كان أحد ملامحه الأساسية هو نهوض المجتمع المدنى، بمعنى أن الفترة الطويلة من سيطرة قوى الدولة، والحزب الواحد على المجتمعات فى هذه البلاد لم تؤد فى الحقيقة إلى موت قوى المجتمع المدنى سواء كانت فى شكل نقابات أو جمعيات أو اتحادات، وأيضاً - حتى - الكنائس، على الرغم من أنها ربما لا تكون بالمعنى الحرفى مؤسسات مجتمع مدنى، وإنما هى مؤسسات تعبر عن الحركة الذاتية لقوى المجتمع فى مواجهة سيطرة وهيمنة الدولة.

إذن ما حدث فى أوروبا الشرقية وفى الاتحاد السوفييتى كان فى جزء مهم منه تعبير عن نهضة المجتمع المدنى فى هذه الدول، وهذه القوى - التى استطاعت أن تنظم نفسها وأن تنهض، وأن تقود فى النهاية عبء المقاومة ضد التسلط الذى كان يمارسه الحزب الواحد فى هذه البلاد - قدمت لا شك نموذجاً - سواء بشكل مباشر أو غير مباشر - للتطور المماثل الذى حدث فى البلاد العربية - طبعاً - يجب أن نأخذ هذا فى الاعتبار - لكن دون أن نذهب بعيداً فى تصور أوجه شبه شديدة بين ما كان يحدث هناك وما يحدث هنا - إنما أن نفهمه فى إطار المشابهات الشديدة.

د. عمرو عبد السميع: على الرغم من أن أسامة الغزالى طرح الآن القضية وكأنها نتاج طبيعى لتطورات طبيعية إلا أن كثيرين من المراقبين ينظرون إلى الطريقة التى تطرح بها أفكار المجتمع المدنى بوصفها أفكاراً تطرح على الداخل تحت رعاية الخارج.. فما السبب فى النظر إلى هذا الأمر بهذه الطريقة وكأنه تكريس للتدخل فى الشئون الداخلية؟

د. سعيد النجار: لا أعتقد أن الاهتمام بهذا الموضوع فى الوقت الحاضر يتصل من قريب أو من بعيد بتدخل أجنبى فى الشئون الداخلية للبلاد النامية، والواقع أننى متفق كل الاتفاق مع أسامة على أن الاهتمام الحالى بالمجتمع المدنى مرتبط ارتباطاً وثيقاً جداً بالتطورات الاقتصادية والسياسية التى تمت خلال السنوات العشر الأخيرة على وجه الخصوص، التطور نحو نظام اقتصادى يقوم

على المشروع الفردى وعلى التحرير الاقتصادى والابتعاد عن التخطيط المركزى، هذا الاتجاه الذى بدأ يظهر فى الثمانينيات والذى حل محل النموذج التنموى الذى كان سائداً فى كل البلاد النامية، وقام على تدخل شديد من الدولة، هذا التدخل اتخذ فى حالات كثيرة مظهر إحلال القطاع العام محل القطاع الخاص وإحلال التخطيط المركزى محل قوى السوق، وارتبط هذا بنظام سياسى أيضاً سار فى الاتجاه نفسه، وهو نظام سياسى سلطوى يعتقد أن عملية التنمية محتاجة إلى سلطة مركزية قوية وأن الديموقراطية الليبرالية ليست هى الإطار الصحيح لعملية التنمية.

هذا فشل، وبدأ الاتجاه نحو النظام القائم على المشروع الخاص، وعلى التحول الاقتصادى وصاحب ذلك - بالضرورة - أيضاً تغير فى اتجاه الديموقراطية، وأعتقد أن الاهتمام بما يسمى المجتمع المدنى له علاقة وثيقة جداً بالعقيدة السائدة الآن وهى أن الديموقراطية أصبحت هى الإطار الصحيح للتنمية وليس النظام القائم على سلطة الفرد وعلى الأنظمة السلطوية.

لا أريد الدخول فى تفصيلات هذا الموضوع، إنما قد يتسع الأمر لأن أتكلم فى هذا الموضوع فيما بعد، وهو العلاقة بين الديموقراطية والتنمية، ترتب على هذه العقيدة (العلاقة الوثيقة بين الديموقراطية والتنمية) أن بدأ البحث فى الاشتراطات التى لا بد من توافرها لكى تقوم الديموقراطية، وواضح جداً أن فكرة المجتمع المدنى فكرة مرتبطة بالديموقراطية الليبرالية إلى حد كبير جداً، وهى عبارة عن تنظيمات تطوعية يقوم بها الأفراد لتحقيق هدف معين.

ويكفى أن نستعرض أنواع مؤسسات المجتمع المدنى لكى نتبين أن أغلب هذه المؤسسات مكملة لنظام الحكم، وهى أيضاً - كما قال السيد ياسين - على أساس أن للدولة فى إطار الديموقراطية الليبرالية دائرة معينة تتحرك فيها، وليس لها أن تتجاوزها، وهذا يترك دائرة كبيرة جداً للأفراد يتحركون فيها، هذه الدائرة الكبيرة للأفراد ليست لمجرد أن يقوموا بمشروعات خاصة أو أن يعملوا، ولكن أن يقوموا بتنظيمات فيما بينهم لتحقيق مصالح محددة فى إطار

يقوم على أن الأمة هى مصدر السلطات، وعلى ذلك لكى يصل صوتهم ويؤثروا فى المؤسسات الدستورية يبدأ ما يسمى بالمجتمع المدنى، ويكفى أن أستعرض سريعاً جداً بعض أنواع مؤسسات المجتمع المدنى لكى نرى الصلة الوثيقة بين مؤسسات المجتمع المدنى وبين الديموقراطية الليبرالية، فهناك أولاً نوع من مؤسسات المجتمع المدنى قائم على الترويج لفكرة معينة.

ومن ذلك - مثلاً - الجمعية «الفابية» للترويج للفكرة الاشتراكية، وأيضاً جمعية مثل «معهد بروكنجز» فى الولايات المتحدة تروج للفكرة الديمقراطية فى إطار النظام السياسى الأميركى، وعندنا - هنا - أيضاً عدة جمعيات قائمة للترويج لفكرة معينة مثل جمعية «النداء الجديد» بهدف الترويج لفكرة الاقتصاد الليبرالى والديمقراطية وحقوق الإنسان، هذا نوع من مؤسسات المجتمع المدنى يهدف إلى الترويج لفكرة معينة، وتستطيع أن ترى - أيضاً - لماذا لا تتعامل الأنظمة الشمولية - كما قال السيد يس وأسامة الغزالى - مع مؤسسات المجتمع المدنى إلا فى أضيق الحدود الممكنة - لأن فكرة الدولة فى الأنظمة الشمولية فكرة جامعة مانعة، تغطى كل شىء، وليس لك يافرد أن تنظم نفسك وتطالب بشىء، فالدولة تعرف مصلحتك وما عليك إلا الانصياع وليس لك التأثير كما يحدث فى النظام الديمقراطى.

د. **عمرو عبد السميع**: لكن الدولة فى بولندا مثلا سمحت بأن تقوم منظمة تضامن بالدور الذى قامت به؟

د. **سعيد النجار**: بعد أن ضعفت الدولة الشمولية، بدأت تظهر بعض مؤسسات المجتمع المدنى، لكن قبل ذلك كان هذا مستحيلاً.

د. **عمرو عبد السميع**: لكن من الممكن القول بأنه كما أن الدولة فكرة جامعة مانعة فى هذه المجتمعات، فأيضا مؤسسات المجتمع المدنى أدارت صراعها مع هذه الدولة بطريقة جامعة مانعة - بمعنى أنها أرادت إزالة أركان النظام الشمولى كله دون تطويعه ليدخل فى إطار أكثر مشاركة مع مؤسسات المجتمع المدنى ويقوم على فكرة تداول السلطة.

د. سعيد النجار: أنت تتكلم عن فترة ضعف الأنظمة الشمولية، ففى أيام هتلر فى الأنظمة الفاشستية وأيام ستالين وجزء كبير جداً من حكم بريجنيف، مؤسسات المجتمع المدنى كانت ضعيفة جداً، لكن بعد أن تبين أن الانظمة الشمولية بدأت تفقد جزءاً كبيراً جداً من مصداقيتها، بدأت مؤسسات المجتمع المدنى تنمو، وقد بدأنا نسمع عن ليش فاونسا فى أوائل الثمانينيات، وقبل هذا لم يكن له وجود ولم يكن يجرؤ على الظهور والحركة.

فبعد فقدان مصداقية الأنظمة الشمولية، بدأ نظام المجتمع المدنى، وعلى كل حال هذه الحقيقة تساعد على أن نرى العلاقة الوثيقة بين الديمقراطية الليبرالية الاهتمام - الآن - بمؤسسات المجتمع المدنى.

وقد أشرت إلى المؤسسات القائمة على الترويج لفكرة معينة، وطبعاً يرتبط بها المؤسسات القائمة للترويج لسياسات معينة تقوم - مثلاً - على تشجيع القطاع الخاص. أو سياسات تقوم على وجوب الاندماج فى الاقتصاد العالمى، وكل ما يتعلق بالدعاية لسياسات مرتبطة بالدعاية لأفكار معينة، وهناك -طبعاً- جزء كبير جداً من مؤسسات المجتمع المدنى يدافع عن مصالح معينة فى إطار ديمقراطى للدفاع - مثلاً - عن مصالح العمال، فاتحادات العمال فى الأنظمة الشمولية عبارة عن جزء من الحكومة - إنما اتحادات العمال فى النظام الديمقراطى مستقلة عن الحكومة.

وفى حالات كثيرة أيضاً تظهر مؤسسات المنتجين لسلع معينة، هذا عن مؤسسات المجتمع المدنى للدفاع عن مصالح معينة ، وهناك طبعاً وسائل المجتمع المدنى القائمة على أساس وضع معايير لمهنة معينة ومراقبة سلوك المهنة مثل كل النقابات المهنية بأشكالها، هذا نوع رابع من مؤسسات المجتمع المدنى، وتوجد جماعات الضغط المختلفة التى تسمى جماعات القضية الواحدة، جماعات الضغط مثلاً من أجل حقوق المرأة، جماعات الضغط من أجل إسرائيل فى الولايات المتحدة، هذه هى مؤسسات فى المجتمع المدنى يسمونها مؤسسات

القضية الواحدة، أى تنشغل بقضية واحدة والمهم هو وضع هذه القضية وجعل هذه القضية فى بؤرة الاهتمام للنظام السياسى القائم، وطبعاً هناك منظمات المجتمع المدنى للخدمة الاجتماعية والتى تعنى بشئون المعوقين، والأطفال المشردين، والأيتام، وكذلك مؤسسات المجتمع المدنى التى تقوم لرعاية مؤسسة معينة من المؤسسات مثل رعاية مستشفى معين ورعاية جامعة ورعاية مدرسة، وما إلى ذلك، وتدخل فى مؤسسات المجتمع المدنى - أيضاً - الأحزاب السياسية، لأن هذه الأحزاب جزء لا يتجزأ - طبعاً - من مؤسسات المجتمع المدنى، وأخيراً جمعيات التعاون المتبادل أى العمل مع آخرين للمساعدة فى حالة الكوارث خصوصا فى البلاد النامية.

هذا استعراض سريع لأنواع مختلفة من مؤسسات المجتمع المدنى وهى مرتبطة إما بالترويج لفكرة معينة، أو الدفاع عن مصالح معينة، أو الدفاع عن قضية معينة للتأثير فى جهات اتخاذ القرار فى البلاد الديمقراطية، لهذه المؤسسات علاقة وثيقة بالنظام الديمقراطى ولا وجود لها فى ظل أنظمة شمولية لكنها بدأت تظهر فى ظل أنظمة شمولية بعد أن بدأت الأنظمة الشمولية فى الانحلال.

د. عمرو عبد السميع: ورد - حالاً - فى كلام سعيد النجار مسألة اعتبار الأحزاب جزءاً من مؤسسات المجتمع المدنى، ما هو وضع الأحزاب العربية الآن، هل يمكن اعتبارها بالفعل تعبيراً عن مصالح اجتماعية اقتصادية واضحة، هل يمكن اعتبارها تعبيراً عن فكرة أو عقيدة سياسية واضحة، بما يجعل لها دور أو تأثير بالفعل فيما يمكن تسميته مؤسسات المجتمع المدنى داخل المجتمع العربى.

د. محمد عصفور: أريد أن أعبر عن رأى مختلف حول كثير مما قيل حالياً، بالنسبة - أولاً - لتعريف المجتمع المدنى والصلة بين المجتمع المدنى والدولة وما يعتبر من منظمات أو من هيئات المجتمع المدنى وبصفة خاصة الأحزاب السياسية، وهل تعتبر - فعلاً - من منظمات المجتمع المدنى أم تدخل فى باب

سلطة الدولة أكثر من دخولها فى المجتمع المدنى: في اعتقادى - أنا شخصياً - أن المشكلة الخاصة بالمجتمع المدنى هى مشكلة سلطة، ولابد أن نحدد موقع المجتمع المدنى من سلطة الدولة ، وهذه - فى نظرى - المسألة الأولى التى يجب أن تكون محل بحث، هل المجتمع المدنى يعتبر منافسا للدولة أم منازعاً للدولة فى بعض سلطاتها؟ وما هى سلطة منظمات المجتمع المدنى؟ ما هى السلطات التى يريد أن يواجه المجتمع المدنى بها الدولة، هل هى سلطات لمصلحة منظماته هو بالذات؟ أم لمصلحة فرد فى النهاية؟ وهذه مسألة تجعلنا نطرح مشكلة أخطر من هذا بكثير، وهى وضع الإنسان، وضع الإنسان أو المواطن فى المجتمع المدنى وفى الدولة نفسها، وهل هناك نوع من أنواع التضارب أو التنازع بين ما يسلم به المجتمع من حقوق للفرد، وما تسلم به الدولة من حقوق لهذا الفرد، من حقوق سياسية وحقوق اجتماعية مثلاً؟ الحقيقة موضوع الصلة بين المجتمع المدنى وبين الدولة - وهو فى نظرى أدق الموضوعات - ولهذا يجب أن يكون موضع اهتمام خاص منا لأنه - مثلاً - بالنسبة للأحزاب السياسية، فظهور أو تصاعد التيار الإسلامى، أو التيار الدينى - عموماً - يحدث فى كل العالم تقريباً، وليس فقط فى المنطقة العربية والمنطقة الإسلامية، هذا يدعونا إلى التساؤل: هل هناك تعارض جوهرى بين الأصولية الدينية وبين المجتمع المدنى بالمفهوم الغربى والمفهوم الديموقراطى أم لا؟ وما هو أخطر من هذا فى نظرى - وأنا أعتبره المشكلة الأساسية التى نفاها بعض الإخوة - هى مسألة التأثير الخارجى، فعندما أتكلم عن المستوى الداخلى، يمكن أن أقول كلاماً كثيراً وكلاماً نظرياً، إنما على المستوى الدولى هل تستطيع أى دولة من دول العالم الثالث أن تدعى أن لها إرادة حرة سواء كان ذلك بالنسبة لنظام الحكم أو بالنسبة لنظامها الاجتماعى؟ بالطبع هذا غير ممكن، ولذلك أنا أعتبر أن المجتمع العربى أو الوطن العربى - بصفة عامة - والمجتمع المصرى بصفة خاصة له خصوصيتان أساسيتان: الخصوصية الأولى: مدى تأثير النفوذ أو الهيمنة الأجنبية على نظام الحكم، وبالتالى عبر المجتمع المدنى وقيامه على غير، والخصوصية الثانية: هى مسألة التخلف، وهذا كله

يدفعنا إلى التساؤل حول ما إذا كان من مصلحة النظام العالمى الجديد الذى تتكلمون عنه، أو مصلحة الإمبريالية المتحكمة الواحدة الآن أن تسمح بقيام مجتمع مدنى أو ديمقراطية؟

فى نظرى أنا، هذه هى المشكلات الأساسية التى يجب أن ننظر لها.

د. عمرو عبد السميع: بمناسبة الإشارة إلى تراث الدولة العربية هل توافق على أفكار كالتى طرحها مثلا مونبيليه عن استبداد الشرق أو التى طرحها ماركس عن نمط الإنتاج الآسيوى، وماكس ڤيبر ضد الدولة السلطانية، وهل تنظر إليها كمعوق نحو تحول الوطن العربى طواعية تجاه فكرة مشاركة مؤسسات من المجتمع المدنى فى صياغة حياته الذاتية؟

د. محمد عصفور: هذا يجرنا لجانب آخر، فهل الديمقراطية يا دكتور عمرو هى النموذج الوحيد الذى يجب أن تسعى إليه المجتمعات العربية ذات الأصل القبلى مثلاً، أو ذات الأصل الأسرى؟!!

أولاً كلمة مجتمع هل نعنى بها مجتمع عشائرى، قبلى، أسرى، أم مجتمع مدنى بالمعنى الصحيح بمعنى أنه لا توجد كتل تستطيع أن تتحكم فى القرار الذى يصدر عن الدولة نفسها، أيضاً القول بوجود تقاليد لا تنسجم مع الديمقراطية ربما ينطوى على نظرة عنصرية حتى فيما يتعلق بالنمط الآسيوى للإنتاج أو الاستبداد الشرقى، فأنا أتصور أننا لابد أن نناقش فكرة الديمقراطية نفسها، وهل - فعلاً - كما انتهى مثلاً فوكوياما فى كتابه السخيف عن نهاية التاريخ، من الممكن أن تكون هذه خاتمة المطاف بالنسبة لتطور البشرية، أو التطور السياسى للبشرية يعنى المسائل فى نظرى أعقد بكثير جداً من مثل هذه النظرة السطحية.

د. عمرو عبد السميع: من الواضح وجود تعارض شديد بين فكرتين طرحتا، فكرة طرحها السيد ياسين ومؤداها النظر إلى الليبرالية الأميركية كشىء قادم من الخارج الباراشوت على المجتمع العربى وهو أمر يجعلنا ننظر - مثلاً -

إلى الأفكار الديمقراطية وكأنها غير صالحة للتطبيق فى المجتمع العربى، وفكرة طرحها الدكتور محمد عصفور وتعنى إضفاء هذه الخصوصية الشديدة وعزل المجتمع العربى عما هو تطور إنسانى بما يجعلنا فى الواقع رافضين لما يمكن اعتباره أساساً للفكر الإنسانى العام.

د. محمد عصفور: بالعكس، يعنى أنا متصور أن هناك تراثاً إنسانيا مشتركا غير أميركي وغير انجليزى. وغير فرنسي وغير روسى، هذا التراث الإنسانى المشترك لا أستطيع أن أطلق عليه وصف، وأقول إنه ديمقراطية... لا... هناك المشاركة - مشاركة أفراد المجتمع ككل والنظر إلى الشعب بالاحترام والتوقير، وإنه - فعلاً - مصدر السلطات حقيقة، إذن هناك مبادىء أساسية فى تراث البشرية كلها، بغض النظر عن التسمية التى نعطيها لهذه المشاركة، يعنى - مثلاً - المشاركة فى اليونان القديم (فى العهد الإغريقى) غير المشاركة فى العهد القديم فى بعض الدول ذات الحضارات القديمة مثل السومارية أو غيرها، يعنى بالنسبة للإغريق - بالذات - الديمقراطية هى ديمقراطية عبيد، يعنى قلة هى التى تحكم وهى التى تملك كل شيء، أما الطائفة الكبيرة جداً فى المجتمع فهى طائفة العبيد، وهذه لا أستطيع أن أسميها ديمقراطية بالمعنى الصحيح، الديمقراطية فى دولة معينة - حتى لو كانت دولة مدنية - المفروض أن تكون بالنسبة للكل، إذن حكاية الديمقراطية وأن تقاليدنا الشرقية الاستبدادية لا تصلح أو لاتتواءم مع ذلك صحيحة، عندما أقول بوجود خصوصية فأنا لا أعنى أن هذه الخصوصية تنفرنى من الديمقراطية، لكن الذى ينفرنى منها حقيقة الاستعلاء فى مفهوم الديمقراطية واعتبار أنها المثل الأعلى الذى يجب أن نختاره وفقا لأشكاله المطبقة فى أوربا والتى هى نتيجة أو ثمرة ظروف معينة غير موجودة عندى.

أسامة الغزالى: لقد بدأ محمد عصفور بأن هناك تراثاً شاملاً ثم وصف كلام فوكوياما بأنه كلام سخيف، وفى الحقيقة لم أفهم من كلام فوكوياما هذا الاستنتاج، فليس هناك تعارض بين قولى بأن الأفكار مثل الحرية والديموقراطية

هى أفكار تنتصر أكثر وأكثر، أو تجد أرضية أكبر فى العالم، ويبين قولى أن هناك تمايزاً فى التطبيقات. يعنى - بعبارة أخرى - الدعوة إلى الحرية موجودة، وهى لصيقة بنشأة الفكر السياسى نفسه، فالمثل الأعلى موجود، وهذا المثل الأعلى، حاولت البشرية - عبر تجارب تاريخية كثيرة - أن تسعى اليه، وأنه حتى اللحظة الراهنة هناك تجربة - بالذات - أثبتت اقترابها أكثر من المثل الأعلى هذا، وهى تجربة الديموقراطية الليبرالية/الغربية، ومع ذلك ستظل فكرة النسبية قائمة والفكرة الديموقراطية لا تقوم باعتبارها الحل الوحيد ولا الحل النهائى، والتحدى لهذه الفكرة لم يأت فقط من تراثنا وإنما جاء من داخل الحضارة الغربية نفسها، من خلال الماركسية، والنازية، والشيوعية، والفاشية، وأثبتت التجربة أن هذه الأفكار كان عمرها قصيرا، ففى الحقيقة لابد أن نطرح هنا مسألة المواءمة بين خصوصية كل تجربة وكل شعب، وبين عمومية هذه القيم بل - وإلى حد ما - عمومية بعض الأشكال التطبيقية، ولا أرى أن هذه المسألة تثير نوعاً من التناقض الحاد كما يظهر عند بعض الناس، يعنى الخوف من هذا الطرح أنه عندما نبالغ فى الحديث عن خصوصياتنا فإننا ننتهى فى النهاية إلى رفض الديموقراطية، ولذلك يجب أن نفهم هذا الموضوع بشكل أكثر تحديداً، يعنى لما أسمع مفكراً أو أستاذاً يتحدث عن هذا، أسأله: إذن ما هو الشيء أو المكون من هذا النموذج الذى لا يتناسب معه، وربما يقول - مثلاً - إن الأحزاب السياسية أو إن تداول السلطة شيء مرفوض، أو إن الحد الأدنى من الحريات لا يصلح، يعنى يجب أن نخرج من إطار هذه التعميمات إلى الحديث عن مسائل محددة بداية، وعلى سبيل المثال، قطعاً فى المجتمع القبلى الأحزاب السياسية - حتى الآن - ليست هى النموذج المناسب وأنا أتفق فى هذا، لكن لا أستطيع القول بأن هذه خصوصيتى فى مصر، يعنى على سبيل المثال عندما نتكلم عن مصر، فعلى الرغم من احترام كل الكلام عن الخصوصية، إلا أننا أقل مجتمع يتأثر بها، وبمقارنة مصر مع دول أخرى فى الجنوب فهى أكثر تقدما منها وأكثر احتراما لما أنجزته الحضارة الغربية، فمصر

منذ أواخر القرن الماضى فيها هذا النوع من الزخم الفكرى الديمقراطى، وبالتالى نحن - كعرب - بالذات ربما هذا النموذج الديمقراطى الغربى لا يصلح لنا، إنما فى مصر نحن أفضل كثيراً من غيرنا، حيث يمكن ألا يصلح فى اليمن وفى الأردن والسودان، وهنا أود أن أشير إلى مسألة مهمة فإذا رجعنا للكلام الذى تكتبه بعض الاتجاهات الإسلامية التى تعارض بعض الصيغ الغربية، سنجد أنها تعتمد أساساً على هذه النغمة، نغمة التمايز الحضارى والتمايز الثقافى، والاختلاف عن تراثنا، والاختلاف عن تقاليدنا وأحياناً -حتى- تُستخدم طروحات بعض المدارس ذات الأصول الماركسية لدعم هذا المنطق، فجماعات الإسلام السياسى هى أكثر من استخدم فكرة «التبعية»، وهى - فى الواقع تنويعة من تنويعات الفكر الماركسى، ومؤداها أننا لسنا - فى الحقيقة إلا ضحايا لما يفعله المركز بالأطراف، ولما تمليه القوى المسيطرة فى قلب العالم المتقدم على الهوامش.

ومن هنا فإننى - فى الواقع - أرى بعض التصادم بين دعوة محمد عصفور للحرية والديمقراطية، والتى يصر عليها فى كتاباته وكتبه منذ زمن طويل، وبين هذا الحديث الحاد عن الخصوصية والتى لا تُلزمنا بكل هذه الحرية والديمقراطية، ولذلك أطلب منه أن يوضح - بالتحديد - ما الذى يقصده بهذا الذى لا يصلح لنا نموذجاً!

د. محمد عصفور: أنا - طبعاً - أؤكد لأسامة الغزالى أننى لست من أنصار الخصوصية التى تمنعنى من أن أستفيد من التراث البشرى الساعى من أجل الحرية، ومن أجل سيادة الشعوب وكرامتها، ومن أجل العدل الاجتماعى.

إن ما أحب أن أؤكده أن كثيراً من الأشكال السياسية والإجتماعية الدولية، لا تأتلف - إطلاقا - مع خصوصيات شعوب أخرى، وليس فقط الشعب العربى. على سبيل المثال كنت أبحث فى فكرة حقوق الإنسان، فوجدت - سواء فى أميركا أو فى انجلترا أو فرنسا - أن كل حضارة بالذات أو كل شعب بالذات ساهم فى فكرة الإعلان عن حقوق الإنسان بطريقته الخاصة، يعنى -

مثلاً - بالنسبة لانجلترا حقوق معناها قانون، أى إلزام، بالنسبة لأميركا حقوق معناها قيد للمشروع الدستورى نفسه، وفى فرنسا الخيال والفلسفة والميتافيزيقا وكل هذه المسائل المجردة موجودة كشعارات أكثر منها حقوق بالمعنى الحرفى.

هذا لايعنى - أبداً - أن أرفض أية تجربة، أو أية خبرة لشعب آخر، أنا مُسَلم - تماماً - بهذا، لكن الفكرة هى أن هناك قطاعاً كبيراً جداً من الناس لا يجب أن نغفلهم، بحيث إذا كنت داعية إلى فكرة معينة لا يجوز - إطلاقاً - أن تتهجم على فكرة أخرى، ويجب أن نحذر من جرح مشاعر الناس العقائدية، وفى الوقت نفسه لابد أن نراعى نمط التفكير لديهم، لأن التفكْير العقائدى - دائماً - متشدد، ولا نستطيع مطالبة أصحابه بالتخلى عن كل شىء، لكن يمكن أن أقول لهم إن هناك أصولا مشتركة بينكم وبين الشعوب الآخرى، وليس من الضرورى أن تأخذوا الشكل، ولكن انظروا إلى الجوهر.

د. عمرو عبد السميع: ما هى العوائق التى تعوق مؤسسات المجتمع المدنى عن القيام بدورها فى الحياة السياسية فى الأنظمة ذات الطبيعة العسكرية أو شبه العسكرية فى العالم العربى وخاصة مع سيادة فكرة فى الذهن العربى العام لفترة طويلة تربط بين هذه الأنظمة وفكره الوطنية والاستقلال فى مواجهة التبعية؟

سلامة أحمد سلامة: من الواضح أن الأنظمة العسكرية فى كل المجتمعات العربية من التجربة التى مرت بنا تستبعد - تماماً - قيام مؤسسات للمجتمع المدنى، وأعتقد أنها تحاول أن تختزن فى تصورها وفى فكرها كل ما يمكن أن تقوم به المؤسسات المدنية من وظائف فى هذا المجتمع، ولذلك - حتى الآن نحن من تجربتنا فى حكم ثورة سنة ٥٢ وإلى عهد قريب جداً - مازالت فكرة الوطنية أو القومية تُختزل فى المؤسسة العسكرية، وأعتقد أنها - فى كثير من الأحيان - لم تسمح لأى أحزاب أو تجمعات مدنية أخرى أن تقوم بالدعوة للقومية أو للوطنية، بل كانت هى تعبيراً، أو حاولت أن تكون أقصى أنواع التعبير عن الوطنية والقومية، ولذلك كان من الواضح أن المؤسسات المدنية لم

تجد أى نوع من الرواج فى ظل أية حكومة عسكرية، وسواء كان المثل بالنسبة لمصر أو اليمن أو سورية أو السودان، فكل هذه دول حكمتها أنظمة عسكرية إلى الآن، وهى لا تسمح بل ولا تكاد تعطى هامشاً صغيراً من الحرية أو حرية الحركة لأى نوع من الأنشطة للتجمعات المدنية أو المؤسسات المدنية، فهذه الأنظمة العسكرية ادعت لنفسها الحق فى أن تقدم المثل والقدوة، وهى تستأثر بالقرار وتستأثر كذلك بالفكر فى كثير من الأحيان، فكانت تقدم الفكر الذى كان يجب أن يؤمن به الآخرون، واتخذت من مبادىء الحرية والتحرر الوطنى والاستقلال ذريعة للادعاء بأنها هى التى ناضلت، وهى التى حققت ذلك، ومن ثم فهى وحدها التى تملك، أو التى تستطيع أن تقول ما هو الصواب وما هو الخطأ، وما ينبغى عمله وما لاينبغى عمله، وأعتقد أن هذا هو السبب فى ذبول أو ضمور المؤسسات المدنية فى ظل كل أشكال الحكم العسكرى التى شهدناها فى العالم العربى.

د. **عمرو عبد السميع**: فى هذا السياق يتبادر إلى الذهن تساؤل هو: إلى أى مدى تتفق أو تصطدم أفكار المجتمع المدنى بالفكر القومى العربى، خاصة أن هذه الأنظمة العسكرية أو شبه العسكرية جميعاً اعتنقت هذا الفكر بدرجة أو بأخرى؟

سلامة أحمد سلامة: القومية العربية - فى حد ذاتها - لا يوجد تناقض جذرى بينها وبين نشوء مؤسسات حديثة، ولكن الرغبة فى فرض فكرة القومية العربية بكل الوسائل هى التى أدت إلى إضعاف المؤسسات المدنية، ومن ناحية ثانية - فى معظم الأحيان - الذين كانوا يدعون إلى القومية العربية اصطدموا بفكرة وجود تجمعات مدنية على هامش المجتمع أو داخل المجتمع، لكن فكرة القومية العربية فى حد ذاتها، لا أعتقد أن هناك تناقضاً جذرياً بينها وبين فكرة المجتمع المدنى، بل - بالعكس - فى كثير من الأحيان نشأت - بالفعل - أشكال مختلفة ومؤسسات متنوعة تدعو إلى قومية عربية بصيغ متباينة، يعنى البعث العربى كان شكلاً من الأشكال، والقومية العربية الناصرية شكلاً من

الأشكال، حتى الناصرية ظهرت فيها تشكيلات مختلفة، وفى اعتقادى أنه فى قرارة الفكرة نفسها لا يوجد تناقض، لكن الممارسة كانت تصطدم بفكرة المؤسسات المدنية.

د.عمرو عبد السميع: هل تعتقد أن الصدامات المتكررة بين مؤسسات المجتمع المدنى وبين هذه النظم ذات الطبيعة التى تحدثنا عنها، أحدثت عاهة مستديمة عند الطرفين يصعب علاجها - إطلاقاً - بحيث لايمكن إلا أن يحل أحدها محل الآخر، أم أن الأمر قابل لتطويع هذه النظم بشكل أو بآخر لتأخذ شكلاً يؤمن بالفعل بتداول السلطة؟

سلامة أحمد سلامة: أعتقد أن العامل المساعد فى هذا كله هو الإيمان بالديموقراطية والحرية، إذا دعمت أى نظام أو أى فكر بالديموقراطية والحرية، فمن السهل أن توجد أشكال مختلفة أو مؤسسات مختلفة كلها يمكن أن تعمل - حتى - فى إطار فكرة واحدة فى المجتمع، يعنى إذا كان هناك مشروع قومى موجود فى بلد من البلاد، فمن الممكن أنه فى إطار هذا المشروع القومى - إذا توفر الإيمان بالديموقراطية والحرية - أن تتعدد مؤسسات وتتعدد أشكال العمل السياسى والمدنى.

د. عمرو عبد السميع: هذا يقودنا إلى شىء آخر وهو التساؤل عمن يحمل بنود المشروع القومى فى مثل هذه الأنظمة، لأن هناك مشروعاً قومياً قد تتبناه النخبة الحاكمة، عسكرية أو شبه عسكرية، وهناك مشروع قومى قد تتبناه النخبة التى تعمل فى إطار مؤسسات المجتمع المدنى، وهناك مشروع قومى قد تكون بنوده نظرية وردت فى الكتب من تجارب أخرى، يعنى مسألة المشروع القومى - هذه - كلمة أصبحت تطلق فى الفولكلور السياسى العربى بطريقة مشوشة، ولكن تظل المسألة هى كيف نضع أيدينا - بالضبط - ونحدد إمكانية التعاون بين قوتين نتكلم عنهما منذ البداية وحتى الآن، وهما: قوى المجتمع المدنى وقوى الدولة فى العالم العربى ذات الصفة العسكرية أو شبه عسكرية؟

سلامة أحمد سلامة: أنا من الناس الذين لايؤمنون بوجود مشروع قومى محدد بهذا المعنى، المشروع القومى - فى رأيى - هو مجموع الآمال والأهداف التى تجتمع على ضرورة تحقيقها أغلبية القوى السياسية، والنخب السياسية الموجودة فى البلد، إذا اجتمعت واتفقت، سنجد أن هناك قاسماً مشتركاً بين كل الأحزاب السياسية والقوى السياسية الموجودة، وفى بلد مثل مصر، هذا القاسم المشترك - فى تقديرى - هو الهدف البعيد وهو المشروع القومى.

د. عمرو عبد السميع: ربما كان هذا القاسم المشترك أو المتوسط الحسابى الذى يقصده سلامة أحمد سلامة هو موضوع إعادة صياغة دور الدولة، بما يتلاءم - طبعاً - مع دور مؤسسات المجتمع المدنى فى الحياة السياسية العربية، هل نتصور أن معطيات الواقع العربى - الآن - تسمح بهذا؟

السيد ياسين: أود الإشارة إلى أن المناقشة تحتاج إلى عملية تصفية، فالنقطة الأولى التى تستحق أن نلتفت إليها أن العالم كله يمر بمرحلة انتقال وليس مصر فقط، أو الوطن العربى كله فقط هناك مراجعة وإعادة النظر فى كثير من المسلمات السياسية والاقتصادية والثقافية، وعملية المراجعة مستمرة من سنوات طويلة فى إطار المجتمعات الرأسمالية تحت شعار «الأزمة الرأسمالية»، لقد نسينا فى ظل السقوط المدوى للاتحاد السوفييتى أن حديث الأزمة مستمر منذ ٢٠ سنة فى المجتمعات الغربية، وهى أزمة بمعناها الثقافى ومعناها السياسى ومعناها الاقتصادى، وسعيد النجار يعرف - طبعاً - أدبيات ما أُطلق عليه أزمة المجتمعات الرأسمالية والنظم الاقتصادية الرأسمالية، والأزمة الثقافية أيضاً غطتها أبحاث نقدية، شديدة والأزمة من الناحية السياسية أُطلق عليها أزمة الديموقراطية، وأنا أحيل هنا للكتاب الصادر عن اللجنة الثلاثية «الأميركية - الأوروبية - اليابانية»، وشارك فيه ثلاثة أساتذة، وكان عنوانه «أزمة الديموقراطية فى هذه المجتمعات»، إنما - للأسف الشديد - حديث الأزمة أصبح لصيقا بالاتحاد السوفييتى بعدما سقط ونسينا أزمة المجتمعات الرأسمالية.

والنقطة الثانية بعد سقوط الاتحاد السوفييتى أن هناك مرحلة المراجعة وإعادة

النظر فى كثير من المسلمات، ولكن نريد أن نحذر من كثير من التعميمات الجارفة التى صدرت من بعض الزملاء فى الندوة مثل إطلاق الحكم التعميمى عن فشل النظم التى حاولت التخطيط المركزى، وهذا يحتاج إلى إعادة نظر، فليست هناك نظم تنجح نجاحاً مطلقاً أو تفشل فشلاً مطلقاً، فمن المؤكد أن هناك نجاحات أساسية حققها نموذج التنمية الاشتراكى، وهناك فشل، كما أن هناك دولاً رأسمالية فشلت فشلاً ذريعاً فى التنمية، وحتى فى تحقيق الديموقراطية، وحتى النموذج الغربى الذى يقول أسامة الغزالى إنه أثبت نجاحاً ساحقاً، يعانى من مصائب كبرى، وهناك أوهام خاصة بالديموقراطية فى المجتمعات الرأسمالية لا أساس لها، وهناك أدبيات عديدة من داخل هذه المجتمعات تتحدث عن الأوهام الديموقراطية، فهل نستطيع القول بإنه فى الديموقراطية الأميركية يستطيع أى مواطن أميركى أن يرشح نفسه كرئيس جمهورية، وما هو دور اللوبى والجماعات الممولة وجماعات التمويل اليهودية فى إسقاط المرشحين للكونجرس، أين الديموقراطية هنا؟ ومن يدفع لك لكى تنجح، وهل هذا إعمال للديموقراطية، أم أنه ينبغى أن تكون مسنوداً من أصحاب الأعمال ومن الشركات المستغلة الاحتكارية؟

التبسيط الشديد فى الكلام عن نموذج ديموقراطى ثبت نجاحه، ونماذج أخرى ثبت فشلها يحتاج إلى مناقشة نقدية طويلة.

فالمسألة أهم وأعقد من أن نبسطها هذا التبسيط. أنا لا أميل إلى ما يسمى النظم العسكرية وأنطلق من تقسيم ثلاثى بسيط للنظم السياسية، وهذا هو الذى يحكم مناقشتنا عن المجتمع المدنى أساساً، فهناك نظم شمولية يغيب فيها الفرد والمجتمع المدنى بالكامل، والدولة تهيمن - فيها - على المجال العام، والمجال الخاص، وليس هناك مجال لمبادرة ما سياسية أو اقتصادية، والنموذج المثالى لهذه النظم هو المجتمع السوفييتى قبل سقوطه، وهناك النمط الثانى وهو ما يسمى بالنظم السلطوية التى يوجد بها مجال لمؤسسات المجتمع المدنى، وكان هذا واضحاً حتى فى العهد الناصرى، الذى شهد نظاماً كانت فيه مؤسسات

مجتمعية تعمل لكن مجال عملها غير مفتوح، حيث كان مقيداً تحت رقابة الدولة، وهناك دراسات عن الجماعات التطوعية فى عهد عبدالناصر وازديادها وتطورها، أما النوع الثالث فهو ما يسمى بالنظم الليبرالية، حيث تأخذ مؤسسات المجتمع المدنى مجالها الواسع فى الحركة، وإذا انطلقت من هذا التقسيم الثلاثى يمكن أن أفهم ما يحدث فى العالم العربى، ففى مرحلة انتقال هناك انتقال من السلطوية إلى التعددية، وقد بدأت مصر كرائدة فى هذا المجال، وكذلك الأردن والجزائر - قبل نكستها الأخيرة - وتونس، هذا الانتقال مبعثه تطور داخلى للمجتمعات وضغوط خارجية، والضغوط الخارجية تتمثل فى ما أسميه المزاج العام - إن صح التعبير - وقد لا يكون التعبير دقيقاً، المزاج العام فى العالم يميل إلى التعددية وسقوط الأنساق الفكرية المغلقة، وإتاحة الفرصة للحرية الإنسانية، وتحت تأثير العامل الخارجى والعامل الداخلى الخاص بالتاريخ الاجتماعى الفريد لكل قطر، هناك تحول تدريجى إلى ما أسميه تعددية سياسية مقيدة، ومن سماتها أن الأحزاب السياسية غير مباح لها فى أى بلد عربى أن تنشأ كما تشاء، هناك قيود وهذه قضية مهمة جداً.

والقضية الثانية هى قضية الخصوصية، ومحمد عصفور أثار نقطة بالغة الأهمية أضعها تحت عنوان: هل يمكن صياغة ديمقراطية عربية؟ أو صيغة عربية للديمقراطية؟ وهذا سؤال مشروع، وهو يُطرح ليس تحت شعار تجنب ما يسمى بالنظرية الغربية للديموقراطية، فهناك بعض المؤرخين والباحثين يقولون ليست هناك نظرية موحدة للديموقراطية، هناك مثل أعلى لكن هناك خصوصية فى التطبيق والديمقراطية الإنجليزية غير الفرنسية غير الأميركية لماذا؟ لأن التاريخ الاجتماعى الفريد فى كل قطر يتطلب صيغة ديمقراطية ما. وعندنا مشكلة فى المجتمع العربى، وإذا أردنا تنميطه نقول إن هناك متصلاً بين البداوة والتحضر فهناك مجتمع بدوى ومجتمع ريفى ومجتمع حضرى، ونحن نتوزع كأقطار عربية بين هذا المتصل، ومصر بلد فريد فى هذا التقسيم، هناك مجتمعات أقرب إلى الحضرية ومجتمعات بين بين، لابد أن ينعكس هذا الواقع الاجتماعى على

الصياغة الديمقراطية - شئنا أو لم نشأ - وكما أشار أسامة الغزالى فى بعض ملاحظاته الفرعية - وليست الأساسية - أنه فى مجتمع قبلى مؤكد أن الحزب السياسى سيتأثر بالقبلية، كما يحدث فى اليمن الآن، فالواضح أن التنظيم القبلى ينضح على الحزب السياسى شئت أو لم تشأ، وفى الأردن أيضاً فهذا واقع اجتماعى، وليس اختياراً نتحكم فيه ونطبق نموذجاً غربياً لطيفاً للأحزاب، واقع اجتماعى يفرض نفسه.

د. عمرو عبد السميع: وهذا قائم فى مصر أيضا من خلال العصبية العائلية.

السيد ياسين: هذا فى الصعيد.. فلو بحثت ما يسمى بالمستوى الثانى من النخبة السياسية كما قال بعض الباحثين، ومن يمثل من فى الصعيد، ستجد استمرارية غريبة لبعض الأسر على مدى مائة سنة، فهى تمثل القرى فى البرلمان المصرى - أياً - كانت الصورة، وهذا عنصر أساسى فى موضوع الخصوصية، لكن فى إطار الخصوصية - أيضاً - هناك قضية مهمة أشار لها محمد عصفور لابد أن نلتفت إليها، وهى التراث الفكرى الخاص بهذه المنطقة، والمتأثر بالأفكار الإسلامية والشريعة الإسلامية، هناك تراث اسمه الشورى، وأياً كان رأينا فيها هل الشورى ملزمة أو غير ملزمة، وهل هناك تقنين للشورى، وهل مورست أم لم تمارس، فهذه أمور تدخل فى الجدل السياسى، ولكن لا أستطيع فى إطار مجتمع ذى ثقافة معينة أن أتجاهل الفكر الإسلامى فى هذا المجال، ماذا علىَّ أن أفعل؟ هل أتركه بين قوسين - كما فعل أحمد لطفى السيد، وقال نأخذ النموذج الأوروبى كما هو - وهذا الاختيار ثبت فشله.

محمد عبده كان له اختيار ثانٍ وهو تحديث الإسلام كى يكون معاصراً، سلامة موسى كان له اختيار ثالث وهو أن التكنولوجيا والتصنيع هما الأساس، إذن نحن أمام اختيارات مختلفة، إنما ثبت - تاريخياً - أنك لو تجاهلت تراثك الثقافى تقع فى المحظور، ولن تنجح، فكيف أصوغ سياسة ثقافية تسمح لى بالتعامل مع هذا التراث بطريقة إيجابية خلاقة حتى لا أقع أسير القراءات

الرجعية المتخلفة للتراث، إنما لا أستطيع فى مرحلة الانتقال - هذه - أن أتحاور من غير حقوق الإنسان، هناك قراءة إسلامية لحقوق الإنسان، وهناك قراءة اشتراكية لحقوق الإنسان، والخلاف بين العالم الثالث والعالم النامى، كان خلافاً حول ما إذا كانت الحقوق الاقتصادية لها الأولوية على الحقوق السياسية أم لا، وهذا يثير قضية الديمقراطية والتنمية والعدالة الاجتماعية، والوهم الخاص فى المثل الأعلى للديمقراطية سيسقط تاريخياً إن لم تحل - بشكل حقيقى - قضية العدالة الاجتماعية، والنظام الليبرالى فى مصر كان قائماً قبل سنة ١٩٥٢، ومع شديد أسفى للدكتور نجار والدكتور عصفور فإن هذا النظام الليبرالى فشل فى حل ما أُطلق عليه المشكلة الاجتماعية التى ظهرت من ٤٥ إلى ١٩٥٢ ومشاريع الإصلاح الزراعى التى قُدمت رُفضت جميعها، رفضت النخبة المتحكمة أن تفتح النسق، وأن تسمح بإعادة التنمية بشكل عادل وكان هذا هو محل السقوط للتجربة الليبرالية ومع ذلك نحن نشهد - اليوم - الترويج للأفكار الديمقراطية وكأنها مفتاح سحرى، وأصبح المجتمع المدنى - أيضاً - كأنه مفتاح سحرى، ونحن نمارس هذا الترويج للمصطلح بدون تأصيله، وكأنه سيحل كل المشاكل وليس هذا صحيحاً، فلا الديمقراطية تقدم حلولاً ولا المجتمع المدنى، إلا إذا انطلقنا من مفهوم شامل للتنمية الإنسانية وأن نضع فى قلب القضية الحرية الإنسانية والعدالة الاجتماعية، وحتى النظرية الليبرالية الغربية أعادوا صياغتها وفقاً لهذين المبدأين من مبادىء العدل، وهذا ما فعله الفيلسوف جون رولز فى كتابه عن نظرية العدل، قال هناك مبدآن للعدل هما الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية، لكن الليبراليين المصريين والعرب أرادوا إعلاء مبدأ الحرية السياسية وإخفاق مبدأ العدالة الاجتماعية، صوتهم عال فيما يتعلق بالحريات السياسية، لكنه خافت جداً فيما يتعلق بالعدالة الاجتماعية وأعتقد أن هذه قضية ينبغى أن نواجهها حتى لا نخدع أنفسنا بأن قيام الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدنى سيحل القضية.

وأريد أن أختم هذه الكلمة بنقطة مهمة فقد قلت هناك ثلاث استراتيجيات

للتعامل مع المجتمع المدنى، استراتيجية خاصة برفعه كشعار سحرى، وهى لا قيمة لها وتمثل خطاب المثقفين، واستراتيجة إحياء المؤسسات التطوعية - كما قال سعيد النجار - كآلية لتنشيط المجتمع المدنى، وهى تشمل تنشيط النقابات والاتحادات والنوادى الثقافية والنوادى السياسية، ولكن أريد أن ألفت نظركم إلى أن هناك استراتيجية ثالثة لتنشيط المجتمع المدنى هى ما أسميه التنمية القاعدية على مستوى القرى والأحياء والمجتمعات المحلية والتى تقوم بها الجماعات الإسلامية التى لا تقنع بمخاطبة النخبة فى المدينة والمثقفين أو النقابيين، ولكنها تعمل على مستوى القواعد الأساسية لتطبيقها مفهوماً قاعدياً للتنمية فى المجال الثقافى والاقتصادى والسياسى، ولن يتحقق إحياء المجتمع المدنى ما لم تتنافس القوى المختلفة على تبنى مفهوم التنمية القاعدية كل من وجهة نظرها.

د. عمرو عبد السميع: د. أسامة.. إلى جوار كل التعقيبات التى أراك متحفزاً لتبدأ بها، أرجو أن تضع على جدول أعمالك أيضاً هذا التساؤل.. كيف تنظر إلى نشاط الجماعات الدينية وسط الجماهير، هل بوصفه تمثيلاً بالفعل لقوى المجتمع المدنى وهل تنظر إلى قدرتهم على النفاذ إلى النقابات المهنية - بالذات - باعتبارها خطراً على النموذج الليبرالى أو الديمقراطى بالنظر إلى الطبيعة غير المتسامحة أو الطبيعة غير الديموقراطية التى يصف بها البعض هذه الجماعات؟

د. أسامة الغزالى: قبل أن أجيب على هذه التساؤلات أعود إلى بعض المقولات التى ترتبط فى الحقيقة بالمنطق العام الذى يحكم الكثير من المجادلات والمحاورات بين المثقفين فى بلدنا، ويمكن هنا أن أقف عند أكثر من جانب، فهناك - مثلاً - ما ورد فى كلام الدكتور عصفور حول: هل يسمح لنا الغرب أو لا يسمح، وفى الحقيقة فى أى سجال فكرى على مستوى العالم العربى - بالذات - نجد هذه المقولة فهى إحدى المقولات السائدة فى التفكير السياسى وفى المنطق السياسى مع العلم أنه لا يوجد فى السياسة شىء اسمه سماح وعدم

سماح، يعنى ربما أنا متأثر بفكرة التحليل السياسى بالمعنى الحقيقى للكلمة - السياسة هى صراع قوى وصراع مصالح وبالتالى فإن أحداً لا يسمح لأحد بأى شيء - ومن هنا فأنا أعتبرها ظاهرة عادية وليست مسألة مرضية، أو مسألة غريبة، أو شيئا يستوجب الاستهجان يعنى أنا أعتقد أنه من طبيعة الأشياء ألا تسمح لى الولايات المتحدة بأن أكون قوة عظيمة مثلا فى المنطقة، هذا شيء طبيعى ولا يعنى أنهم يتخذون موقفاً خاطئاً من مصر أو من الأمة العربية، وهذه المسألة - كما أقول - ليست مرضية وليست غريبة وإنما هى من طبائع الأشياء وحتى إذا سمحوا فربما لخدمة غرض ما، إنما السماح وعدم السماح مسألة - من حيث المنطق - تتنافى مع جوهر التفكير السياسى، السياسة صراع إرادات وصراع مصالح وعلىّ أن أنتزع ما أريده وألا أتوقع من الآخرين أن يسمحوا لى بشيء.

النقطة الثانية تتعلق بما ذكره الأستاذ السيد ياسين حول أزمة المجتمعات الليبرالية أو أزمة المجتمعات الديموقراطية، هنا أيضاً أصطدم بمنطق أو بطريقة - تعودنا جميعا عليها - وهى أنك إذا تحدثت عن نجاح النموذج الليبرالى أو الديموقراطى ستجد من يرد عليك فوراً، أى نجاح هذا، أى نجاح فى الولايات المتحدة الأميركية أو فى بريطانيا أو فى فرنسا، أو اليابان أو غيرها، وفى الحقيقة - أحياناً - أصاب بحالة من الاندهاش، فإذا كانت هذه المجتمعات فاشلة فماذا يكون النجاح؟ المسألة هى أن كلمة نجاح أو فشل هى مسألة نسبية بحتة، وبالتالى فعندما نتحدث عن نجاح النموذج الليبرالى أو عن نجاح الاقتصاد المبنى على السوق فنحن نعنى ذلك مقارناً بغيره من التجارب والنماذج التى لم تستطع أن تحقق نجاحاً مماثلاً، لكن ليس معناه أن النموذج الليبرالى وصل إلى الكمال بأى معنى من المعانى، طبعاً هناك أزمة إنما المهم أن جزءاً من مصادر قوة هذه المجتمعات الليبرالية أنها تعترف بأزمتها بل - وأحياناً - تبالغ فى الحديث عن أزمتها بشكل يخدعنا نحن، بحيث نتصور أنها فى سبيلها إلى الانهيار، يعنى - مثلاً - هناك من يبرر العجز فى الميزان التجارى

لمصر بدعوى أن أميركا عندها عجز - وكأن المسألة مجرد تشابه العجز - وبالتالى يصبح قصورنا لا غبار عليه، ويصبح مسألة مفهومة طالما الدنيا كلها عندها عجز، إنما - فى الحقيقة - فكرة أن هناك أزمة فى الليبرالية، وهناك أزمة فى الفكر، وفى النظام الرأسمالى هذا كله يمكن أن يكون مفهوماً طبعاً إذا أُخذ بمعناه النسبى.

وبالتالى فعندما أقول إن مجتمعاً ما، أو أن تجربة ما، قد أنجزت فهذا يجب أن يُفهم على أنه بالمعنى النسبى وليس بالمعنى المطلق بأى حال من الأحوال.

والنقطة الثالثة تتعلق بالتفرقة الصحيحة - طبعاً - والمرتبطة بالتحليل السياسى السليم العلمى بين النظم الشمولية والسلطوية والديموقراطية.

لكن أضيف إلى هذا فكرة أن السلطوية هى شمولية خائبة، أو شمولية ضعيفة بمعنى أن الأيديولوجية فى النظام الشمولى أيديولوجية قوية متماسكه لها أسس فلسفية، ولكنها فى النظام السلطوى أيديولوجية هشة ليس لها معنى وبالتالى فالفرق بين الشمولية فى الاتحاد السوفييتى والسلطوية فى مصر الناصرية - مثلاً - هو الفرق بين كتاب رأس المال مثلاً وبين الميثاق الوطنى، أو أنه الفرق - مثلاً - بين الوثائق الكبرى التى تعلن فى هذه المجتمعات المبنية على إحكام فكرى معين وبين الكتاب الأخضر فى ليبيا. إنما الغرض فى النهاية أن توجد وثيقة جامعة مانعة توجه النظام وتحكم كل حركته، وهذا الأمر ينطبق أيضاً على البعد المؤسسى والفرق هو أن النظام الشمولى يعتمد على تنظيم حديدى قوى متغلغل فى كل نواحى الحياة، إنما النظام السلطوى - لا يستطيع بحكم محدودية قدراته - أن يمتلك مثل هذا التنظيم وهذا - مثلاً - يتجلى فى الفرق بين الحزب الشيوعى السوفييتى، والاتحاد الاشتراكى العربى، يعنى هناك اختلافات كثيرة لا محل للخوض فيها.

والنقطة الرابعة تتعلق - أيضاً - بإحدى الأساطير السائدة فى الفكر السياسى العربى حول العلاقة بين القومية، وبين الثورية، والاشتراكية، والتقدمية، وهذه

من الأمور الغريبة جداً التى يجب أن تعالج بجرأة شديدة، وأقول هذا الكلام متأثراً بمحاضرة ألقيتها فى عمان فى مؤسسة عبد الحميد شومان، ففوجئت بالناس مندهشين يتساءلون: كيف تتحدث عن ليبرالية وتتحدث عن القومية فى نفس الوقت، وما العلاقة بين الاثنين، وصاحب السؤال آستاذ جامعى، فقلت له: ومن الذى قال - أصلاً - بوجود أى رباط بين القومية والاشتراكية، فالقومية كظاهرة تاريخية ارتبطت بالمجتمع البرجوازى وتطوره بشكل معين، لا علاقة لها بالأفكار الاشتراكية، إنما لأن الدعوة إلى القومية اقترنت - بالمصادفة التاريخية أو الظروف التاريخية - بدعوة بعض النظم السياسية العسكرية والثورية إلى الاشتراكية فتخيل المواطن العربى العادى أنه لا توجد قومية بدون اشتراكية، لكن المجال واسع جداً لأن تتصور أن الدعوة الى الليبرالية واقتصاديات السوق فى العالم العربى، والانفتاح الاقتصادى بين البلاد العربية على هذه الأسس، ربما يؤدى إلى نوع من التكامل القومى، ونوع من دفع وتحفيز الدعوة القومية فى العالم العربى ربما أفضل بكثير مما كان يتم فى أثناء الحقبة الاشتراكية، بل أكبر من هذا أن التفاعل بين الدول العربية - الآن ورغم كل الكلام الذى يقوله الثوريون والاشتراكيون التقليديون عن التفسخ والانهيار - أكثر بكثير مما كان أيام عبد الناصر أو ما بعد ذلك بقليل بمعنى أنه كان هناك فى هذه الفترة نوع من التفاعل الشفوى اللفظى أو تفاعل عاطفى .

عبد الناصر يلقى خطبة تستجيب لها الجماهير من المحيط إلى الخليج.

لكن بعد ذلك بدأت التداعيات العملية نفسها، واعتبارات النمو الاقتصادى تحدث أنواعاً من الدمج والعلاقات أعمق بكثير من هذا التفاعل اللفظى، يعنى - مثلاً - بعد حرب أكتوبر والهجرات الواسعة بين البلاد العربية، حدث تلاحم حقيقى - وليس مجرد كلام وهمى - فمثلاً ملايين المصريين يعملون فى البلاد العربية، وهذه هى القومية العربية، أو التجسيد الحقيقى للقومية نتيجة ما أدت إليه الفوائض النفطية، من خلق المنظمات المختلفة للعمل العربى المشترك، يعنى يكفى أن تعرف أن ٨٠ ٪ أو ٩٠ ٪ من كل الاتحادات

والمنظمات العربية وهى - فى الحقيقة التى تعبر عن المجتمع المدنى العربى على المستوى القومى - تخلقت بعد ١٩٧٣ أى فى الفترة التى يعدها المفكرون الثوريون فترة انحسار، فهناك اتحاد المهندسين والأطباء والصيادلة والعمال وعشرات من الاتحادات كلها قامت فى هذه الحقبة التى يُنظر إليها باعتبار أنها حقبة الجزر أو التراجع فى المد القومى، وتبقى الحقيقة أننا - فى هذه اللحظة - نعايش نوعاً من التوحد بيننا أعلى بكثير مما سبق، فلأول مرة أتحدث أنا فى مصر عن مشكلات يفهمها - أكثر من أى وقت مضى - الجزائرى والتونسى والأردنى واليمنى.

إذن معنى هذا أن عملية التطور التاريخى، ونمو المجتمعات وتفاعلها، تسير فى مسار أكثر تعقيداً بكثير مما يطرح من جانب بعض الذين استطاعوا أن يبرزوا باعتبارهم المعبرين عن الحقيقة المطلقة فى شأن هذه الأشياء.

والنقطة التالية متصلة أكثر بجوهر الحديث حول السؤال عن مقاومة المجتمع المدنى، وأنا متصور أن مقاومة المجتمع المدنى فى بلادنا تأتى من أكثر من مصدر.

فعلى الرغم من أن هناك نوعاً من القبول العام لهذه الفكرة ونوعاً من توافقها مع النموذج - الذى يوجد ترحيب الآن به أكثر وأكثر وهو النموذج الليبرالى - إلا أن هناك مقاومة حقيقية لا ترتبط بهذا الكلام المثالى، أول مقاومة أنا متصورها فى بلادنا للمجتمع المدنى هى مقاومة البيروقراطية أى الأجهزة البيروقراطية فى الدول العربية والتى استشرت وتوحشت - بالذات - فى ظل التطبيق الاشتراكى.

هذه البيروقراطية تقاوم بشدة المجتمع المدنى وتقاوم بشدة أية عملية تحررية حقيقية يمكن أن تقوم بها مؤسسات المجتمع المدنى، وتلجأ - أساساً - إلى السلاح التشريعى يعنى مسألة التشريعات، وليست مصادفة أنه لغاية اللحظة الراهنة فإن التشريعات التى تحكم قيام الجمعيات العامة فى مصر موجودة منذ عام ١٩٦٤، وهناك إصرار شديد عليها.

ويوجد تفنن غريب فى أن تظل هذه التشريعات وهذه القيود القانونية والادارية مستمرة، والمصدر الثانى للمقاومة هو مسألة التراث الثقافى فبعد ثلاثة أو أربعة عقود من الحكم التسلطى والدكتاتورى والرافض لمبادرة الأفراد والمجتمعات، نجد ذهنية مترددة جداً لدى المواطن العادى بل - أيضاً - والمثقف إزاء فكرة المشاركة . . إزاء فكرة العمل التطوعى وأنا أدعى أن أية مجموعة من الأفراد فى بلادنا تعجز عن أن تعمل معاً كفريق مواجهة أو لتحقيق مصالح مشتركة، وهذه ظاهرة من أخطر ما يمكن، وتشعر أن هناك تشككاً إزاء العمل المشترك، وهناك إحساس بأن كل واحد مجاله ينتهى فقط عند بيته، كما يوجد تشكك فى إمكانية وفاعلية أى عمل مشترك، فبرغم أننا نعيش على أساطير أننا متعاونون، إلا أن الروح الفردية والروح المتأثرة بالموروثات القديمة لها تأثير شديد جداً.

أما المصدر الثالث والذى يتصل بسؤالك الأخير فهو القوة الأصولية وأعتقد أن هذه - وكما ذكر الدكتور عصفور - من أكبر المشكلات التى تواجه مسألة المجتمع المدنى فقطعاً نهضة القوى الأصولية، أو نهضة التجمعات السياسية والاجتماعية المرتبطة بالإسلام بشكل أو بآخر، مباشر أو غير مباشر، ونجاحها على المستوى الجماهيرى فى أن تنظم الناس، تمثل مأزقاً بالنسبة لأى واحد يتحدث عن المجتمع المدنى، فهل مجرد القدرة على تجميع الأفراد، وهل مجرد ظهور أو انبثاق منظمات طوعية هو ما أرحب به من زاوية المجتمع المدنى، أم أن هذا يجب أن يزيد عليه شرط آخر؟ وأنا أعتقد أن النقطة الفاصلة هنا ليست مجرد النجاح فى إقامة تجمعات فى شكل جمعيات، أو اتحادات، أو منظمات، وإنما لابد أن تكون هذه القوى والمؤسسات ملتزمة بمجموعة معينة من القيم التى لا تعصف بأساس الفكرة نفسها، أى القيم الديمقراطية التى تواضع عليها الناس، وهذه هى مشكلة القوى الأصولية، إنها تستفيد من القيم الديمقراطية ومن الدعوة لإحياء المجتمع المدنى، إنما المشكلة - التى فى ذهننا وهى مشكلة منطقية - أن هذه القوى فى مثلها الأعلى لا تحترم أو لا تلتزم - كما

هو متصور - بفكرة الحقوق أو الحد الأدنى من الحريات، والحقوق للأفراد والتجمعات فى مواجهة السيطرة الأخلاقية والثقافية والأيديولوجية للدولة، كما يتصورونها، والتى هى - فى الحقيقة - تتناقض مع فكرة المجتمع المدنى، وبالتالى التخوف الذى أخشاه من استفادة هذه القوى بالديمقراطية، ينسحب تماماً على فكرة المجتمع المدنى فهم يستفيدون من هذا المناخ، ومن حقهم هذا وبالتأكيد هذا شىء عظيم ويحسب لهم أن ينشطوا فى النقابات، وفى الجمعيات، وفى الاتحادات، وكل هذا، وإنما كل ما أريده ألا يكون هذا النشاط لكى يهدم فى النهاية أسس الديمقراطية، وأسس فكرة المجتمع المدنى، طبعاً هذا تخوف مشروع، وقطعاً لا يوجد أى ضمان لأن أعرف هل هو فى محله أو غير محله، إنما الحماية الأساسية - فى الحقيقة - تأتى من ضرورة إنضاج وتنشيط كل القوى الأخرى فى المجتمع، فعندما تكون كل القوى السياسية والثقافية لها فرصتها فى التعبير عن آرائها وفى أن تنشط أو أن تنظم نفسها وفق هذه الأطر.

أنا فى هذه الحالة لا أخاف من القوى الأصولية لأنها سوف تكون قوة ضمن قوى عديدة، وبالتالى فكل قوة من القوى السياسية والاجتماعية تستطيع أن تأخذ مكانها النسبى الطبيعى فى المجتمع، لا أن أتحدث عن لحظة استثنائية تأخذ فيها القوى الأصولية أكبر بكثير من وزنها الطبيعى وبالتالى يمكن أن يحصل الخلل الذى نتخوف منه.

د. عمرو عبد السميع: هذه الجملة الأخيرة التى وردت فى كلام أسامة الغزالى عن دفع كل القوى لكى يكون لها دور ما، تطرح فكرة مدى نفاذ أفكار المجتمع المدنى حتى داخل مؤسسات المجتمع المدنى متنوعة الدرجة والمستوى ذاتها، بمعنى آخر ما زالت حتى الآن أفكاراً سائرة دائرة فى نطاق النقابات المهنية وفى نوادى هيئات التدريس وأشياء من هذا القبيل دون أن تؤثر مثلاً فى النقابات العمالية، نحن نرى النقابات العمالية أميل إلى فكرة سيطرة وهيمنة الدولة وهى تساند هذا - بشكل أو بآخر - ضد أعداء وهميين أحياناً . . ما رأى سعيد النجار فى ذلك؟

د. سعيد النجار: اسمح لى أولاً لأن هناك عدداً كبيراً من الأفكار طُرح، وأريد أن أعلق عليها تعليقاً سريعاً، فهناك فكرة أن الديمقراطية الليبرالية - كما سادت فى البلاد الغربية - وليدة تطور خاص بتلك البلاد، وأن الخصوصية الحضارية يجب أخذها بعين الاعتبار، بما قد يجعل نظام الديمقراطية الليبرالية غير صالح لبعض البلاد، هذه نقطة أساسية وردت فى كلام بعض الإخوان، وردى على ذلك أنه يجب أن نميز بين آليات الديمقراطية وبين القيم الديمقراطية، آليات الديمقراطية تتعلق بالطريقة التى تنظم بها حياتك السياسية، إما فى مجلس تشريعى واحد أو فى مجلسين تشريعيين، وانتخابات بالقائمة أو انتخابات فردية، ونزاهة الانتخابات والرقابة عليها، كلها آليات الديمقراطية، غير أن الديمقراطية الغربية الليبرالية - فى جوهرها - تطور مجموعة من الأفكار التى أخذت من كل الروافد الإنسانية ولم تأخذ من رافد واحد ويمكن تلخيص تلك القيم الديموقراطية فى:

أولاً: فكرة أن الحكومة التى تحكم المجتمع الإنسانى لابد أن تكون حكومة قوانين وليست حكومة أفراد أى ليست حكومة أشخاص.

ثانياً: فكرة تداول السلطة سياسياً.

ثالثاً: أن السلطة التى يتمع بها أى فرد من الأفراد لابد أن تكون مقيدة وأن يكون هناك رقيب عليها.

رابعاً: أن النظام السياسى لابد أن يقوم على الشفافية بحيث يكون من حق أفراد الشعب أن يعرفوا ما يحدث فى داخل النظام السياسى وأن يكون قائماً على المساءلة.

ولابد أن يكون هناك توزيع فى السلطات بحيث لا تتركز السلطة فى يد فرد واحد وأن يكون هناك فصل بين السلطات بطريقة أو بأخرى.

هذه هى القيم الديمقراطية، وهذه من تراث الإنسانية، ولا علاقة لها بالخصوصية الحضارية.

وهذا هو المعنى الذى يجب أن نفهم به فوكوياما، فكل من قرأه جيداً يعرف أنه أخذ بالتفسير الهيجلى لتطور الأفكار، وقال إن هيجل أُسيء فهمه، والفكرة الأساسية عنده أن الإنسانية تتطور نحو مجموعة قيم وفى تطورها تأخذ بالجدلية، وهكذا فى تصاعد مستمر إلى أن تصل إلى الفكرة المطلقة، التى لا تخضع للجدلية فى تطورها، وأن الفكرة المطلقة تحققت فى النظام السياسى، وهى فكرة المساواة بين الأفراد، أى أن الأفراد خلقوا متساوين، هذه فكرة مطلقة عند هيجل لا ترد عليها الجدلية، وكذلك فوكوياما يطبق هذه الفكرة على النظام الاقتصادى فيقول إن التجربة الإنسانية التى مرت بها الإنسانية كلها أثبتت أنها تسير نحو قيم مطلقة، وهذه القيم المطلقة خارج التطور فى أفكارها، وليس معنى ذلك أنه لم يعد هناك تطور، وإنما يعنى أن قيماً معينة لم تعد خاضعة للتطور.

أما بالنسبة لأفكار المجتمع القبلى والحضرى فعندما نتكلم عن الديمقراطية الليبرالية يجب أن نعرف علاقة الديمقراطية الليبرالية بالدولة الإقليمية، سنجد أن فكرة الديمقراطية الليبرالية متصلة اتصالاً وثيقاً بالدولة الإقليمية حيث ولاء الفرد للدولة الإقليمية أو الدولة القومية، والفرد ولاؤه الأول لنفسه ولأسرته ثم للدولة القومية، فإذا كان عندك دولة قائمة على مجموعة من القبائل فولاء الفرد الأول للقبيلة وليس للدولة القومية، وبالتالى انعدم الأساس الذى تقوم عليه فكرة الديمقراطية، الديمقراطية تقوم على الفردية وعلى الولاء الوطنى.

ونأتى إلى فكرة أن الحقوق الاقتصادية مقدمة على الحقوق السياسية، هى أيضاً فكرة قديمة استخدمت للقضاء على الحرية، وللقضاء على الديمقراطية، لأنه - كما قيل فى عدة مناسبات - الذين لا يملكون خبزهم لا يملكون أصواتهم، ويكفى أن تقرأ فى ميثاق العمل الوطنى بمصر الذى صدر عام ١٩٦٢ لكى ترى هذه الفكرة واضحة جداً، ومازالت هذه الفكرة تُطرح إلى الآن، إعطاء الناس خبزاً وتنمية قبل الديمقراطية، وكأن الديمقراطية علـى حساب التنمية، ولكن الشيء الجديد أن التجربة الإنسـانية أثبتت أن

الديمقراطية هى الإطار الصحيح للتنمية وأن ما زُعم بأنك لا تستطيع أن تحصل على خبز إلا إذا كان عندك نظام غير ديموقواطى، ثبت فشله لأن - فى الواقع - الأنظمة السلطوية لم تُستخدم خلال الخمسين سنة الأخيرة لتحقيق التنمية ولإعطاء الناس الخبز، إنما استُخدمت لملء جيوب الحكام بملايين الملايين، التى هُربت إلى سويسرا، أنظر إلى كل الأنظمة التى استعملت هذه الحجة، كلها انتهت - فى النهاية - ليس إلى إعطاء الخبز للشعب ولكن إلى إعطاء الملايين للسلطة الحاكمة، وعلى ذلك أنا أرفض رفضاً باتاً التفرقة بين الحقوق، والقول بأن الحقوق الاقتصادية تأتى قبل الحقوق السياسية، لأن التجربة واضحة جداً وأثبتت أنه عندما تقول هذا، فإنك تقضى على الديمقراطية وتقضى على الحقوق الاقتصادية، لكن هل الليبرالية ترفع الصوت بالنسبة للحرية السياسية ولا ترفع الصوت بالنسبة للعدالة الاجتماعية كما قال السيد يس؟ أعتقد أن فى هذا تجن على الليبرالية، والليبرالية - بمعنى القرن التاسع عشر - لم يعد لها وجود، والليبرالية الموجودة - الآن - التى نسميها الليبرالية الجديدة، تضع العدالة الاجتماعية فى كفة واحدة وبنفس الثقل مع الحرية السياسية، ولا تفصل بين الاثنتين، وترى أن الحرية السياسية لا يمكن أن تتحقق وتنتعش أو تزدهر إلا إذا كانت هناك عدالة اجتماعية، لكن السؤال المهم هو: ما مضمون العدالة الاجتماعية، هل العدالة الاجتماعية معناها أن تسوى بين الأفراد تسوية مطلقة؟ أم تعنى أن تأخذ بعين الاعتبار أن الإنسان المجدد والمثابر والأمين له الحق فى أن يُجازى جزاء أكبر من غيره؟ ما معنى تكافؤ الفرص؟ معنى تكافؤ الفرص أن تزيل العوائق التى تجعل الأفراد يدخلون سباق الحياة من غير عدالة، تزيل هذه العوائق بحيث يدخل الأفراد فى سباق الحياة وهم متساوون ولا تجعل الانتساب العائلى أو الانتساب القبلى أو الإنتساب المالى يؤهلك كى تنجح فى السباق، لابد أن يدخل الجميع من خط واحد، أما خط النهاية فيصح أن يختلف على حسب ما أحرزه كل واحد فى حياته وجده واجتهاده ومثابرته، فالمسألة ليست أن الليبرالية تتغافل عن العدالة

الاجتماعية، فإذا حددنا معنى العدالة الاجتماعية نجد أن الليبرالية تعنى بها بقدر عنايتها بالعدالة السياسية.

ونقطة أخرى تتعلق بحديث السيد ياسين عن أن التخطيط المركزى لم يفشل فشلاً مطلقاً، التخطيط المركزى فشل فشلاً مطلقاً ولا قيام له. لأنه قائم على افتراضات خاطئة وهى أن تترك لمجموعة من الأفراد فى المجتمع (تسميها وزارة التخطيط أو تسميها المخططين) تترك لهم سلطة أن يحددوا لباقى أفراد المجتمع كيف يكون التقدم وماذا يريدون وماذا لا يريدون.

ونقطة أخرى أشار إليها محمد عصفور أن هناك قطاعاً كبيراً من الأصوليين لابد أن يؤخذوا بعين الاحترام، وتحترم عقائدهم، ونحن نحترمهم (على عينى ورأسى) لكن هناك فرقاً كبيراً بين عقيدتهم وبين توصياتهم السياسية والاجتماعية، توصياتهم لا شأن لها بالدين الإسلامى ولا شأن لها بالعقيدة وهذا هو موطن الخلاف.

فعندما يُقال إن الإسلام يوجب أن الفوائد المصرفية تصبح ربا، أقول إن هذا ليس تفسيراً صحيحاً للإسلام، هذه توصية اقتصادية ضارة بالمجتمع الإسلامى وضارة بالإسلام نفسه.

وعندما يُقال إن المرأة لابد أن تكون محجبة، أقول إن هذه توصية اجتماعية الإسلام برىء منها، وهذا تفسيرى كمسلم للإسلام، فالمسألة ليست احترام هؤلاء الناس أو عدم احترامهم، فاحترامهم واجب، وطبعاً حقهم فى إبداء رأيهم واجب، لكن الذى نختلف فيه أن تفسيرهم لمعنى الشريعة الإسلامية، تفسير يحتمل اختلاف وجهات النظر، ووجهة نظرنا مختلفة اختلافاً جوهرياً عن وجهة نظرهم.

ولهذا قلنا لهم فى جمعية النداء الجديد، إننا نريد أن ندخل معكم فى جدل لأنكم تقولون إنكم تريدون ديمقراطية وتحترمون حقوق الإنسان، لكننا نرى أن توصياتكم إذا طبقت ستقضى على الديمقراطية وعلى حقوق الإنسان.

ونقول إن هذا الحوار لابد أن يكون قائماً على مجموعة من المبادىء، ملزمة لكل القوى السياسية سواء كانت إسلامية أو غير إسلامية وهى أن الاسلام دين العقل، والعقل متطور يعتمد الأخذ بتوصية العلوم الاجتماعية، والأخذ بمكتسبات العقل فى العلوم الاجتماعية يماثل وجوب الأخذ بمكتسبات العقل فى العلوم الطبيعية، لا يجوز أن تقول أنا آخذ من الغربيين الطائرة والقطار والسيارة والتليفزيون، وترفض إنجازاتهم فى علوم الاقتصاد أو فى الاجتماع بدعوى الخصوصية، فالجانبان مرتبطان ولا يمكن الفصل بينهما. فالأخذ بتوصيات العلوم الاجتماعية له نفس أهمية الأخذ بالعلوم الطبيعية، وكذلك نقول إن احترام حقوق الإنسان لا يمكن أن يتعارض مع الشريعة الإسلامية التى كرمت الإنسان وكرمت المرأة، ولا يمكن أن نعطى الشريعة الإسلامية تفسيراً يتعارض مع حقوق الإنسان الأساسية، وإذا اتفقتم معنا فى المبادىء الأساسية، نتكلم عن نتائج هذه المبادىء بالنسبة لقانون الأسرة، وبالنسبة للحرية الشخصية، وبالنسبة للفوائد المصرفية، ولمعاملة غير المسلمين لأن مواقفهم بالنسبة لهذه القضايا تتعارض مع توصيات العلوم الاجتماعية وتتعارض مع التفسير المستنير للشريعة الإسلامية، ومع مصلحة البلاد الإسلامية.

أخيراً مسألة التدخل الأجنبى - يا دكتور عصفور - وأنا ألاحظ هذا فى كل كتاباتك التى تصف الغربيين بالعنصرية، وأنا لا أدافع عن الغربيين، ولكن اتهامهم بأنهم يتدخلون ولا يسمحون لأى بلد بأن تحقق ديمقراطية، ولا تنمية، لا يستند إلى أساس من الحقيقة، المسألة فى المقام الأول هى: لماذا البلاد الغربية - وطبعاً أنا عربى إسلامى فخور بعروبتى وبإسلامى ومصريتى - تتدخل فى شئونك لأن نظامك السياسى ليس قائماً على الديمقراطية وعلى حكم الشعب، هو قائم على حكم مجموعة أفراد، ونظامك الاقتصادى غير كفء ومعتمد على معونات أجنبية، فإذا أقمت نظاماً سياسياً على الديموقراطية ونظاماً اقتصادياً لا يعتمد على المعونات الأجنبية، لن يتدخل أحد فى شئونك، فالمسألة ليست مسألة إمبرياليين يتدخلون وعنصريين يكرهون، المسألة أننا يجب أن ننظر إلى

أنفسنا وندرك عيوب النظام السياسى والاقتصادى ونصلحها، بحيث نستغنى عن المعونات الأجنبية ويكون الحكم حكم الشعب فى هذه المسألة.

د. عمرو عبد السميع : سؤالنا كان يتعلق بدرجة نفاذ أفكار المجتمع المدنى فى مؤسسات المجتمع المدنى، فهذه الأفكار ناجحة ومؤثرة حتى الآن فى النقابات المهنية ونوادى هيئات التدريس ولكنها غائبة فى الاتحادات العمالية؟

د. سعيد النجار: هذا راجع - فى الواقع - إلى مدى قدرة أى تنظيم اجتماعى على التطور، هناك تنظيمات ناضجة وتنظيمات غير ناضجة، فمثلاً بالنسبة لموقف اتحادات العمال، هم يعتقدون أن النظام القائم على القطاع الخاص ضد مصلحتهم، وأن النظام القائم على القطاع العام لمصلحتهم، حقيقة الأمر أن النظام القائم على القطاع العام هو لمصلحة قشرة بسيطة جداً وعدد ضئيل جداً من القيادات العمالية هم الذين يستفيدون من النظام القائم على القطاع العام، مصلحة الطبقة العاملة تكون فى أجور حقيقية وفى التمتع بمستوى معيشة مرتفع، وأن يكون لها نظام من معاشات وهذا يتوقف على كفاءة النظام الاقتصادى، فلكى تصل إلى الاتحادات العمالية تحتاج لعملية تعليم ولعملية شرح وتوضيح لمصلحة الطبقة العمالية.

د. عمرو عبد السميع: ما هى أداة التعليم الذى تقصده؟

د. سعيد النجار: هناك معاهد كبيرة جداً للاتحادات العمالية موجودة فى كل بلاد العالم، والاتحادات العمالية - عندنا - يجب أن يكون عندها مثل هذه المعاهد لكن المهم ليس وجود معاهد، المهم أن يكون التفكير مفتوحاً ومنفتحاً يبين مصلحة الطبقة العاملة ومع أى نوع من الأنظمة.

د. عمرو عبد السميع: إذا لم يكن الرأسماليون بمشاريعهم وأعمالهم فى مصر قد نجحوا - بالفعل - فى إيصال هذا المعنى للطبقة العاملة من خلال واقع عملى فمن غيرهم يقوم بذلك؟

د. سعيد النجار: أنا لا أعتمد على الرأسماليين ليعملوا هذا، الرأسمالى فى

كل بلاد العالم - مصر وغير مصر - يسعي إلى تعظيم مكسبه. فالرأسمالى فى أى مكان فى العالم هو. . هو، ولا تنتظر من الرأسمالى أن يكون غيرياً، طبعاً سنجد رأسماليين مثل روبرت أوين فى الحركة التعاونية كانت هذه أفكاره، لكن هذه حالات استثنائية، المهم هو الدولة والاقتصاد الحر ليس معناه أن تنسحب الدولة من الحياة، على العكس من ذلك تماما الدولة تقيم الإطار التنظيمى والقانونى، بحيث يكون ضمن وظائف الدولة الأساسية الرأسمالى حتى لا يصل إلى احتكار وإذا وصل لاحتكار لابد أن يعمل طبقاً لقواعد خاصة، قواعد متفق عليها، الدولة - إذن - لا تنسحب من الحياة، وهى فى انجلترا - مثلاً - تتمتع بسلطة قوية جداً لكن لا تتضمن إلغاء المشروع الخاص.

د. عمرو عبد السميع: يبدو حتى الآن من السمات التى خلصنا إليها من النقاش كله أن هناك اختلافا فى تفسير أفكار المجتمع المدنى لدى النخبة المثقفة، إلى أى مدى ترى أن هذا الاختلاف فى تفسير أفكار المجتمع المدنى مؤثر فى انتشار هذه الأفكار ذاتها؟

د. محمد عصفور: أحب أن أتناول أيضاً مسائل كانت محل اختلافات شديدة بيننا، مثلاً مسألة تبعية المجتمع المدنى فى المفهوم الغربى لسلطة الدولة، ومسألة القوى الأجنبية ومدى تدخلها فى نظم الحكم وبالذات فى الهيمنة على المجتمع المدنى، والمسألة الثالثة التى تهمنا بصفة خاصة - الآن - الدعوة الأصولية، ومدى السماح لها أو مدى التسامح معها فى أن تتمتع بالحقوق الديمقراطية ولا تحجب عنها هذه الحقوق، خوفاً من أن تنقلب على القيم الديمقراطية، هذه مسائل فى غاية الخطورة.

وأرى أن المجتمعات السياسية متفاوتة - كل التفاوت - فى شأن العلاقات بين السلطة السياسية وبين سلطة المجتمع نفسه، فهناك مجتمعات يندمج فيها المجتمع والدولة اندماجاً تاماً، وهو الاندماج السياسى والاجتماعى وظهور سلطة واحدة أو مُركبة تجمع بين القوتين، وهذه الظاهرة ذات تاريخ موغل فى القدم،

قد تعود إلى الحضارات القديمة وتمثلت فى مؤسسة حاكمة تجمع بين يديها كل السلطات. . دينية وعسكرية ومدنية، غير أنه لا يجوز أن تتهم الحضارات أو المجتمعات القديمة - فقط - بهذا الجمع الرهيب بين كل السلطات، ففى كل مراحل التاريخ تمثل هذه الظاهرة العنصر الغالب، فهى واحدة سواء تجلت فى الحكم الكنسى فى القرون الوسطى، أو فى النظم الدينية السياسية فى أماكن عديدة من عالمنا المعاصر، أو فى التشريعات الحديثة فى أوروبا وآسيا، بل وحتى فى النظام السوفييتى أو الشيوعى الصينى، ولا تختلف الأوضاع فى هذه الصور باختلاف نشأة الظاهرة سواء تولدت الهيمنة من انبثاق الدولة أو الحزب من باقى المجتمع، أو فُرضت الهيمنة من كيان خارجى هو الجيش بوصفه أحد أجهزة الدولة، بل وحتى إذا كان هذا الكيان هو أحد منظمات المجتمع كالأحزاب الفاشية.

يعنى - تصورى - أن مسألة الهيمنة السياسية، وهيمنة السلطة على المجتمع المدنى هيمنة قائمة فى كل المجتمعات، وفى كل النظم، شمولية -كانت- أو سلطوية أو ديمقراطية، وفى النظم الديموقراطية تأخذ شكلاً مخادعاً أكثر من غيرها، لأننا نعرف أن القهر أو التحكم أو التسلط ليس مجرد قهر مادى، فمجرد التهديد بهذا القهر يكفى - فى حد ذاته - لتخويف المواطن وإصابته بالذعر الشديد ليتقوقع فى مكانه.

ولا نستطيع أن ندعى فى أية دولة من الدول حتى فى أعرقها ديمقراطية أن هناك فكراً سياسياً مستنيراً أو فكراً سياسياً حراً أو أن تصرف الدولة نفسها يلتزم بهذا الفكر، جميع القرارات تقريباً تكاد تكون قرارات صادرة عن سلطة مهيمنة، سواء كانت سلطة رأس المال أو سلطة العسكر أو سلطة الصحافة أو الإعلام. فإذن حكاية أن المجتمع المدنى يمكن أن يتمتع باستقلال حقيقى فى أية دولة أو فى أى نظام غير صحيحة.

والنقطة الثانية تتعلق بطرح عالم الاجتماع السورى الدكتور حليم بركات لفكرة التبعية الكاملة للمجتمع وللدولة وبصفة خاصة فى الدول العربية، وطبعاً

ضرب أمثلة ولا يجب أن نخوض فى أمثلة كثيرة لأننا نعرف مدى التبعية فى سورية، والمسألة الخطيرة جداً، فى نظرى والتى يحاول سعيد النجار نفيها تتعلق بالتدخل الأجنبى وأن الغرب سيكف عن هذا التدخل إذا اعتمدنا على أنفسنا وأصبحنا مستقلين لا نأخذ قروضاً، وإذا التزمنا بحكم الديمقراطية، كما لو كان الغرب خيّراً جداً، وبالتالى علينا أن ننسى تماما صفحات الاستعمار الأوروبى فى العالم الاسلامى كله، على الرغم من أن المنصفين من المفكرين الغربيين قالوا إن المسئول عن الاستبداد الشرقى هو الغرب، الذى كان يفرض علينا الهيمنة ويفرض علينا نظم حكم، والآن - طبعاً - الإمبريالية الأميركية صريحة فى أنها لا تستعين - فى المجتمعات التى تتدخل فيها - إلا بأقسى الناس وأشدهم طغياناً وأشدهم نهباً وسرقة، فلا أستطيع القول بأنه من الممكن أن يتسامح الغرب معنا بديمقراطية أو بمجتمع مدنى، ففى مصر كان الاستعمار البريطانى هو المسئول الأول عن تحطيم أو عدم قيام المجتمع المدنى فى مصر منذ ١٩٢٣، فقوات الاحتلال لا تسمح إطلاقا بأية ظاهرة من ظواهر المجتمع المدنى، وإذا نظرت إلى دستور ٢٣ ستشعر بأمرين فى غاية الخطورة، أولاً هذا الدستور قام بمراجعته مستشار إنجليزى ووضع فيه مخالب شديدة البطش بالنسبة لوقاية النظام الاجتماعى، يعنى كان هدف الاستعمار الإنجليزى أنه يحول دون قيام أى رأى عام أو أى تغيير للنظام الاجتماعى الذى فرضه نظام طبقى بطريقة معينة بحيث أنه لا يجوز إطلاقا أن نفكر فى تغييره بأية صورة من الصور، ودستور ١٩٢٣ اشترط لإصداره صدور قانونين معاصرين له، القانون الأول هو قانون الأحكام العرفية الذى يطبق - حتى الآن - فى أبشع صوره وهو قانون الطوارئ أو قانون الأحكام العرفية، والقانون الآخر هو قانون الاجتماعات العمومية الذى حاول النحاس باشا عام ١٩٣٣، على ما أذكر، أن يعدله فى البرلمان بتشريع، وهددت بريطانيا بضرب الاسكندرية إذا ناقشوا هذا المشروع.

إذن المسألة واضحة يا دكتور سعيد، إن نظم الحكم فى مصر - وفقا لتجربة نعايشها حتى الآن - لا تسمح إطلاقاً بأن يكون هناك مجتمع مدنى يستطيع أن

ينازع السلطة المفروضة عليه فى أى قدر من السيادة التى تفرض عليه فرضاً، والمفروض أنه صاحب السيادة وأكثر من ذلك أن الغرب دعم حركة يوليو ١٩٥٢، وأنا أرجو أن ترجع لكتاب جاك أرويس الذى تحدث - فى فقرة بسيطة ومختصرة جداً إنما ذات دلالة كبيرة - عن دعم الغرب وتشجيعه لقيام حركة يوليو لماذا؟ لأنه كان فى قلق من تنامى حركة شعبية ضخمة فى مصر، وخشى أن تصل هذه الحركة الشعبية لنتيجتها، ولذلك فضل إعطاء السلطة لعسكريين وإقامة نظام سلطوى - بطبيعته - لا يمكن إطلاقا أن يتسامح مع الديمقراطية أو العدل الاجتماعى.

د. عمرو عبد السميع: هل عندك دليل مادى ملموس على تشجيع الغرب لقيام ثورة يوليو أولاً، وعلى تشجيعه حركة يوليو لإجهاض حركة شعبية ثانياً؟

د. محمد عصفور: الحقيقة الأولى - على سبيل المثال - أن حركة يوليو ظهرت فى كنف قوات الاحتلال البريطانى الموجودة فى القنال، وغير معقول بالمرة أن تقوم دعوة تحريرية فى ظل قوات الاحتلال التى أمرت بأن تسكت حتى ينجح هذا الانقلاب ، ومن ناحية أخرى لا ننسى - أبداً - دور تاكفى رجل الانقلابات، ومعروف مدى نفوذه وهيمنته فى وزارة الخارجية الأميركية، باعتباره من رجال المخابرات المعدودين، وأيضاً كتاب مايل سكوب ولا أقول إنه رجل أمين مائة فى المائة، لكنه رجل متخصص فى العلوم السياسية بالنسبة للدول التى تقوم فيها انقلابات، وللأسف الشديد لم أر أية ترجمة لهذا الكتاب، لكن بمحض المصادفة أحضره لى صديق بلغته الإنجليزية، وتأملت ما ورد فيه من نصوص ومن تنظيمات وتوجيهات، وأؤكد لحضراتكم أن ما صدر عام ١٩٥٢ لا يزال هو المطبق حتى الآن سواء بالنسبة لدمج السلطات أو تركيزها فى أيدى حاكم واحد، وضرب الصحافة، وضرب التجمعات والأحزاب، والاعتداء على القضاء والتنكيل به، وعدم احترامه إلى آخر كل هذه المسائل وعندما تقرأ هذا الكتاب، تشعر برهبة حقيقية حول كيفية تعامل الغرب مع قضيتنا، وبالتالى أقول لمن يتحدثون عن أن الغرب رحيم بنا أن هذا الغرب لا يمكن أن يكون أرحم بنا من إخواننا الذين يعتقدون أنهم مصدر الشرعية.

د. **سعيد النجار**: اسمح لى أصحح، أنت تنسب لى القول بأن الغرب رحيم بنا، كلمة رحيم هذه صفة شخصية، لا ترد على العلاقة بين الدول إطلاقاً، لا توجد دولة رحيمة بأخرى، أنا أتكلم عن حقيقة موضوعية، وهى لماذا تتدخل دولة فى شئون دولة أخرى وأكثر تحديداً، لماذا يتدخل الغرب - فى الوقت الحاضر - فى البلاد العربية الإسلامية وفى البلاد النامية؟ يتدخل الغرب فى الوقت الحاضر فى البلاد العربية الإسلامية لأنها فقيرة أولاً، ومعتمدة عليهم فى المعونات الأجنبية ثانياً، ولأن نظامها السياسى نظام فردى لا يسمح بالديمقراطية. والذى أقوله إن الصين اتبعت السياسات والنظام الذى يسمح لها بأنها تقف على قدميها دون معونات أجنبية وتقيم لنفسها نظاماً سياسياً قائماً على المشاركة الشعبية الحقيقية، والمساءلة للحاكم، والتوازن بين السلطات وهذا يسد الذرائع أمام التدخل الأجنبى.

هذه وجهة نظرى ولا علاقة لها برحمة العالم الغربى بنا.

د. **محمد عصفور**: بالنسبة لموضوع التدخل فى الدول الإسلامية والعربية، أريد أن أتساءل: هل ما يجرى فى الصومال - الآن - من تدخل غربى شامل سواء كان أميركياً أو أوروبياً، هل يمكن أن يتفق مع أى مبدأ من مبادئ الشرعية الدولية؟

وهل ما يجرى فى البوسنة والهرسك - الآن - من المفارقة الصارخة فى التدخل الهمجى والوحشى بالغارات المكثفة على شعب أعزل، هل يمكن أن نفسره لمجرد أن الدول الأوروبية تريد الديمقراطية؟

لقد دخلوا الصومال لأنها دولة فقيرة والمجاعة تقتلها وتحصرها، لكنهم يحصدونها بالطائرات.

وعندما أتحدث عن الحضارة الغربية، فهذا ليس كلامى، هو كلام المفكرين الغربيين أنفسهم سواء فرانز فانون أو جارودى أو حتى تشومسكى، فحتى لا أتهم بالتحيز، أنا أستشهد بمفكرين غربيين وأتصور أن قيمة الحضارة وأن

تقييم الحضارة أية حضارة من الحضارات يكون بمدى احترام آدمية الإنسان ومدى احترام كرامة الشعوب، هل يستطيع أى منصف أن يدعى أن الحضارة الغربية والأميركية بصفة خاصة تحترم هذين الأمرين؟

غير ممكن بل إننا نرى - الآن - فى نشريات القانون الدولى أشياء مبتكرة رهيبة يعنى - مثلاً - بدأنا بحقوق الإنسان فى عهد كارتر، فاستغلت حقوق الإنسان لتزيد عبودية الإنسان فى دول العالم الثالث، فكرة الإرهاب وحماية الأمن والأمن الجماعى وأمن الدول كلها وأمن العالم، فكرة الإرهاب نفسها، أستُغلت أبشع استغلال من أجل تنصيب إسرائيل قيمة على العالم الإسلامى كله، لكى تحارب الأصولية التى اتهمت بالإرهاب لمجرد أن نظاما من النظم أو سياسة من السياسات قامت بعمليات إرهابية أو تصدير الثورة للخارج.

إذن لا أستطيع إطلاقا أن أبرئ المجتمع الغربى أو الدول الغربية من تهمة التدخل فى شئوننا، فهى حريصة على عدم تمتعنا لا بالديمقراطية ولا بقيام مجتمع مدنى.

أما بخصوص مسألة الجماعات الإسلامية فأحب أن أؤكد أننى لا أنتمى إلى أى تيار من التيارات الإسلامية، إنما أنا لا أستطيع إطلاقا -كأى إنسان يؤمن بالحرية إيماناً مطلقاً وأعتقد أن حياتى كلها كانت دفاعاً عن فكرة الحرية- لا أستطيع إطلاقا أن أتصور أن تحرم أية جماعة طالما أنها تعلن التزامها بالسلم، والتزامها بصناديق الانتخاب، وطالما أنها تلتزم بكل القيم الديمقراطية والقيم الإنسانية، لا أستطيع أن أمنعها، أو أقول لها إننى أخشى من أن تستغلى هذه الحقوق للانقلاب على الديمقراطية، وعلى الحرية، غير ممكن فهذه خيانة للديمقراطية، وأذكر أن أحد الكتاب المرموقين علماء الدستور هو بيزى فيتش كتب يقول: «هل يجوز للشعب أن يختار الفاشية بالانتخاب؟» رجل له وجهة نظر معينة، وهو رجل يوغوسلافى، ورأى طبعا الذى حصل فى يوغوسلافيا، وقد زيد منع الشعب من ممارسة الديمقراطية، لأنه فى هذه الحالة يعطى

الفاشيين المجرمين فرصة لأن ينقلبوا على الديمقراطية، هذا منطق مرفوض، ولا يتفق إطلاقاً مع الديمقراطية، وإذا كان الشعب يعجز عن أن يصد تيارا عنيفا وإرهابيا إذا تقلد السلطة، فهو شعب يستحق ما يحدث له، وفكرة الوصاية على الحركات السياسية متجسدة عندنا فى قانون الأحزاب وهو أسوأ قانون يعرفه العالم، وهو يتحكم فى نشأة الأحزاب، ويتحكم أيضاً فى إنهائها وهو يحتوى كلاما غير منطقى بالمرة. فهو يقول إن برامج الأحزاب لابد أن تكون متغايرة، وتوضع فى الوقت نفسه قيود على التنوع فى هذا، فضلاً عن حظر التيارين الأساسيين فى العالم كله وهما التياران العمالى والدينى، بما فى ذلك أوروبا الديمقراطية الغربية حيث تسيطر فيها الأحزاب الديمقراطية المسيحية.

وأخيراً أرد على سؤال د. عمرو: لماذا لا تنفذ الأفكار الليبرالية إلى المجتمع. . فهل تتصور أن جبهة الإنقاذ فى الجزائر بعد كل الذى حصل لها، وبعد إقامة دولة إرهابية عسكرية تقتل الناس وتصمهم بالإرهاب، هل تتصور أن ينفذ لها تيار ليبرالى؟ المنطق أن تكفر به وتكفر بكل الديمقراطية الغربية، لأنها وجدت فرنسا وأميركا وغيرهما من الدول الغربية، تتعاون لضرب جبهة الإنقاذ حتى لا تصل للحكم.

والفكرة التى أشار إليها السيد ياسين وهى أن هناك فترة انتقال وفترة تفكير وترو، أعتقد أن هذا التروى لابد أن يشمل عدة مسائل أساسية، المسألة الأولى هى التدخل فى شئون دول العالم الثالث تحت ذريعة حقوق الإنسان أو منع الإرهاب، مسألة مرفوضة، أنا أفهم أنك إذا كنت تريد التدخل حقيقة فلتدخل لتمنع نهب الحكام لثروات هذه الشعوب، وتقيم محكمة لحقوق الإنسان تراعى هذه الحقوق فى كل دول العالم الثالث، ففكرة الحقوق التى لا تعتمد على جهاز قانونى أو جهاز قضائى لحمايتها لا قيمة لها بالمرة، من يريد أن يتدخل ليحمى الشعوب، عليه حماية الشعوب من حكامها المتسلطين عليهم لينهبوها، ثم يهربون - كما قال سعيد النجار بالضبط - تحت ستار الاشتراكية أو تحت ستار الثورية، أو تحت ستار الحداثة.

فإذا أردنا أن نكون ملتزمين بالقيم الديمقراطية، القيم الديمقراطية الإنسانية المشتركة فليكن ذلك فيما ينفع المواطن وفيما ينفع الإنسان: احترام آدمية الإنسان واحترام حقوق الشعوب.

د. عمرو عبد السميع: إلى أى مدى يمكن النظر إلى القول بعجز مؤسسات المجتمع المدنى فى العالم العربى عن التفرقة بين الليبرالية وبين الريجانية والتاتشرية وأيضاً عجزها عن إدراك مغزى الليبرالية الجديدة التى تتضمن فيما تتضمن أفكار العدل الاجتماعى والعدالة بين الأجيال؟

سلامة أحمد سلامة: ما زالت المؤسسات فى المجتمع المدنى حديثة بالنسبة لنا فى العالم العربى وبالذات فى الدول التى ما زالت الديمقراطية فيها تحبو، وما زالت - فيها - الديمقراطية عبارة عن هبة من الحكام للشعوب - ولذلك فى تقديرى - أن الريجانية أو التاتشرية، أو ما يسمى بالليبرالية المتوحشة كما يسميها البعض، أعتقد أنها ما زالت أموراً عائمة فى ذهن المجتمعات المدنية هنا، والتجربة نفسها تثبت يوماً بعد يوم أن الخطوط الأساسية والفاصلة بين الريجانية والليبرالية ما زالت غائبة وتطبيقاتها كلها ما زالت تطبيقات تؤخذ وتجرب ويثبت فشلها، فنلجأ إلى تطبيقات وتجارب أخرى ولذلك لا يوجد من صميم التجربة ومن قلب التجربة الخاصة بنا، نموذج تستطيع التجمعات المدنية أن تتمثله أو تركن إليه.

د. عمرو عبد السميع: إذن ما مغزى المناقشة الطويلة والعريضة الدائرة فى المجتمعات العربية - الآن - والتى تقام لها المراكز والجمعيات، وتصدر لها الإصدرات وتعقد من أجلها الندوات حول أفكار الليبرالية الجديدة من خلال مؤسسات المجتمع المدنى، فعلام تعتمد إن لم تكن تعتمد على وضوح المفاهيم لدى من تخاطبهم؟

سلامة أحمد سلامة: يعنى أعتقد أنها تعتمد على أهداف أو على رغبات أو حتى على أحلام إلى حد كبير، أهداف تطمح هذه التجمعات إلى تحقيقها،

فلننظر مثلاً لنقابة من النقابات وهى تضم مثقفين ومتعلمين، وتجرى فيها انتخابات، فإذا بهؤلاء المثقفين يلجأون إلى وسائل التزوير والتزييف لأن إيمانهم بالديمقراطية غير موجود، تربيتهم الديمقراطية من الأساس معدومة، لم يتربوا على القيم الديمقراطية، بدءاً من المدرسة للبيت للمجتمع، ولذلك فالديمقراطية - بالنسبة لهم - مجرد هياكل أو أشكال دون مضمون أو محتوى حقيقى لها، ولذلك فمسألة الديمقراطية ستأخذ وقتاً طويلاً، فلا يكفى أن نطرح مجرد شعارات ومبادئ ولكن يجب أن تتوافر عملية تربوية طويلة المدى تشارك فيها المؤسسات المدنية بقدر ما تشارك فيها الأحزاب والقوى السياسية المختلفة.

د. عمرو عبد السميع: ربما لا يكون الأمر فى هذا النطاق بالتحديد متعلقاً بقدرة الدولة، ولكنه ربما متعلق بقدرة الرأسمالية الجديدة فى خلق التعبير السياسى عنها.. هل ترى أن هذه الطبقة الجديدة نجحت فى خلق تعبير سياسى عنها؟ وفى أى مستوى من المستويات التى تحدث عنها سعيد النجار فى البداية ولو - حتى - فى شكل جماعة الضغط؟

سلامة أحمد سلامة: أعتقد - فيما يتعلق بالديمقراطية والحرية - فإن الرأسمالية الجديدة لم تنجح فى تحقيق هذا الهدف، بل بالعكس -إلى حد كبير- هى استفادت واستغلت هذه المبادئ لتعظيم ربحها أو مكاسبها فى المجتمع، كما أنها تستغل التأييد الخارجى، يعنى هناك تأييد خارجى لهذه الرأسمالية الجديدة، وهذا التأييد الخارجى هو الذى يمكنها من أن تستفحل وتنتشر وتزيد من مطالبها ومن جشعها على حساب مبادئ الديمقراطية والحرية نفسها، فهى لا يهمها ديمقراطية ولا حرية، ويمكن أن تدوس هذه الحرية بأقدامها إذا لزم الأمر، لأن هؤلاء الناس ليست لديهم القناعات السياسية لتحقيق ذلك، وفى كثير من الأحيان فإن تنشيط المؤسسات المدنية عندنا وإعطائها قيمة ترتبط بوجود تأثير خارجى، يعنى مثلاً جماعات حقوق الإنسان، ووجود بعض المؤسسات الدولية التى ترعى حقوق الإنسان أو التى

تدعى أنها تسعى إليها، هى التى أعطت لهذه التجمعات أو المؤسسات المدنية قدرة على الاستمرار، وكذلك وجود نقابات مثل نقابة المحامين لها اتصال بنقابات المحامين العرب أو بالنقابات الدولية، فهذا يعطيها فرصة لأن تصمد أمام الضغوط البيروقراطية وضغوط الدولة.

د. عمرو عبد السميع: هل تريد القول بأن الدولة هى المانح الوحيد لمساحة الحركة لمؤسسات المجتمع المدنى، وأن البديل هو الدعم المعنوى أو غير المعنوى الذى تتلقاه مؤسسات المجتمع المدنى من الخارج؟

سلامة أحمد سلامة: أعتقد أن الدولة تلعب دوراً مهماً جداً فى إعطاء هذا الهامش، ومن دون هذا الهامش تقل - إلى حد كبير - حركة المجتمع المدنى، لماذا؟ لأن المجتمع المدنى عندنا مؤسساته - إلى حد كبير - مازالت هشة لا تعتمد على أسس سليمة ولذلك هى فى كثير من الأحيان تقف منتظرة ما تمنحه الدولة لها من هامش الحرية، فإذا الدولة أظهرت لها نوعاً من التهديد، فإنها تنكمش على الفور.

د. عمرو عبد السميع: هذا يعنى أن حركة المجتمع المدنى سيظل لها سقف تحدده الدولة أيضاً؟

سلامة أحمد سلامة: إلى حد كبير، أعتقد أنه من الممكن إذا نجحت المؤسسات المدنية فى تحمل الضغوط أن تحقق تقدماً، وهذه عملية طويلة وفيها معركة ولا بد أن تناضل فيها، ولا بد أن تقاوم ضغوط الدولة ومحاولاتها لتحجيمها، فإذا نجحت فى الاستمرار فلن يكون ذلك بين يوم وليلة، ولكنها عملية طويلة المدى، وإن كنت أعتقد أنه بطبيعة التركيب الموجود فى مصر حالياً ستظل الدولة تحاول أن تحدد سقفاً معيناً لحرية الحركة لهذه التجمعات وتمنعها حين تشعر بأن هذه التجمعات تجاوزت حداً معينا يمثل خطراً عليها.

د. سعيد النجار: النقطة الأساسية التى أعتقد أنها من إشكاليات الديمقراطية حقيقة، هى أنك إذا كنت تؤمن بمبادئ الديمقراطية فإلى أى حد تسمح لقوة

سياسية بأن تلعب اللعبة الديمقراطية، وأنت تعرف - تماماً - أنه إذا وصلت إلى السلطة ستقضى على كل ما يتعلق بالديمقراطية؟ والمقصود بالديمقراطية - هنا - القيم التى أشرت إليها سابقاً مثل المساواة وتداول السلطة والتعددية الفكرية، والتعددية الحزبية، والشفافية والمساءلة، كل القيم الديمقراطية - هذه - هل تسمح مثلاً بنظام حزب ماركسى يقول بدكتاتورية الطبقة العاملة، ويقول بإلغاء الملكية الفردية واستيلاء الدولة على وسائل الإنتاج؟ هذه إشكالية، ثم هل تعطى حرية العمل لحزب دينى وأنت تعلم أنه إذا قام الحزب الدينى سيقضى على فكرة التعددية الفكرية والتعددية الحزبية ويقضى على المساواة بين المواطنين لأن المنتسبين إلى الدين الغالب الحاكم يعاملون معاملة مختلفة عن المنتسبين إلى دين آخر، مع أنهم جميعاً مواطنون، إلى أى حد تسمح لأى قوة سياسية بأن تلعب اللعبة الديمقراطية وأنت تعلم أنهم إذا وصلوا إلى الحكم سوف يقضون على الديمقراطية؟ وأنا أقول إن المشاركين فى اللعبة الديمقراطية لا بد أن يؤمنوا بمجموعة قيم، وأنه إذا كان من ضمن قيمهم الحزبية بعض القيم التى تتعارض مع هذه القيم الأساسية، فهم لا يصلحون لأن يكونوا قوة سياسية تلعب ضمن إطار ديمقراطى.

السيد ياسين: سعيد النجار طرح إشكالية مهمة من إشكاليات الديمقراطية، وأنا أعتقد أن هذا سؤال أساسى ويطرح مشكلات خاصة بما أسميه مرحلة الانتقال، كما أشار سعيد النجار - بشكل سريع - إلى مسألة مهمة أرى أنها مفتاح لأشياء عديدة وهى التفرقة التى ذكرها بين آليات الديمقراطية، وقيم الديمقراطية فأعتقد هذه التفرقة أساسية وتسمح لنا بتشريح حالة مثل حالة الجزائر، والتركيز على آلية الديمقراطية بغير التركيز على قيمتها مسألة بالغة الخطورة، وصندوق الانتخاب هو آلية، والصندوق الزجاجى لا يحل المشكلة، فهل المجتمع السياسى بفصائله المختلفة لديه تراضٍ على الاتفاق على قيم ديمقراطية أساسية من بينها التعددية وقبول الآخر أم لا، إذا لم يكن التركيز سواء من الداخل أو الخارج برقابة من الأمم المتحدة على الانتخابات لا

معنى له، وليس سوى مسألة شكلية. فمشكلتنا أننا فى مرحلة انتقال وتوجد بلبلة فكرية ولم نتفق كفصائل سياسية حول قيم الديمقراطية الأساسية. وبالتالى إعمال آليات الديمقراطية فى هذا المجال مسألة بالغة الخطورة، فإذا حدثت انتخابات واختارت الأغلبية نظاماً غير الديمقراطية فهذه مشكلة، وفى رأيى أن القضية متعلقة بما أسميه الحاجة إلى مرحلة انتقال دستورية وسياسية وقد تستمر عشر سنوات نتعلم فيها قيم الديمقراطية والحوار مع الآخر.

سعيد النجار يدعو إلى حوار مع الجماعات الإسلامية، وهذه ضرورة أساسية فى هذه المرحلة الانتقالية حيث سيظهر - من الممارسة الفعلية - مدى الالتزام بقيم الديمقراطية وهكذا فإن المرحلة الانتقالية قد تصل إلى قرارات خاصة بمن يُسمح له ومن لا يسمح له، وبالتالى فنحن إزاء مفهومين: مفهوم أخلاقى يدعو له محمد عصفور وهو أنه ليس من حق أحد أن يقيد أى حزب سياسى مادام يعمل فى أطر ديمقراطية، ومفهوم تقييدى نسبى يتساءل عنه سعيد النجار ويقول هل نسمح لحزب ماركسى أو حزب دينى. والسؤال هنا هو من يسمح ومن لا يسمح؟ من هى السلطة التى تقرر أن هذا الحزب يعمل أو لا يعمل؟ هذه مشكلة حقيقية، لكن النقطة التى أريد أن أتطرق إليها - فى هذا المجال - هى مجموعة من المسميات أو الأفعال التى طرحت وتحتاج إلى مناقشة ليس بالضرورة فى هذه الندوة، وإنما قد يكون هذا فى ندوات مقبلة، أولاً ليس هناك تلازم بين الرأسمالية والديمقراطية لأن عندنا مثالاً وهو كوريا الجنوبية ليس فيها ديمقراطية، وبالتالى الزعم بأن هناك تلازماً بين التنمية الرأسمالية والديمقراطية لا أساس له من الواقع التاريخى.

النقطة الثانية وهى - أيضاً - فى صميم الموضوع تتعلق بخصوصية المجتمع العربى، وسعيد النجار أثار نقطة مهمة، وهى أن المجتمعات القبلية لا تصلح فيها الديمقراطية، ماذا نفعل إذن؟ وكيف نفهم تجربة اليمن؟ أنا قد أختلف معه وأقول ننطلق من الواقع الاجتماعى ونحاول تحسينه، بمعنى محاول التقريب بين النظام القبلى والنظام الديمقراطى كما تفعل اليمن الآن، يعنى انتخابات

ديمقراطية العامل القبلى فيها حاسم، إنما نرجو فى المستقبل أن تتطور مثل هذه الممارسة وأن يخفت صوت القبلية عبر الزمن، وإلا لو قلت إن اليمن لا تصلح لتطبيق الديمقراطية، إذن ستتركها للنظام القبلى كما هو، وليس هذا هو المطلوب فى أطر تطوير المجتمع العربى.

وفى موضوع العدالة الاجتماعية، سعيد النجار يقول هناك عدالة اجتماعية فى المجتمعات الرأسمالية، وأنا أسأله كأستاذ كبير فى الاقتصاد: كيف يتم توزيع الدخل فى الولايات المتحدة الأميركية، كم نسبة السكان الذين يحصلون على أكبر نسبة من الدخل القومى، وهنا توجد إحصائيات معروفة يمكن الاحتكام إليها، فهذه قضية تخضع للتجريب وللفحص الإحصائى والاتصال قبل أن نقول إن هناك عدلاً اجتماعياً فى هذه المجتمعات لكن أخطر نقطة أشار إليها سعيد النجار، هى وضع نموذجين: نموذج التخطيط المركزى الداخلى، حيث تحتكر القلة سلطة القرار الاقتصادى، والنموذج الليبرالى الاقتصادى.

وأنا أقول إنه فى الاقتصاد الليبرالى هناك سلطة مركزية خفية وغير معلنة، وإلا ما هو تأثير الشركات متعددة الجنسية فى إصدار القرار الاقتصادى، وما تأثير المؤسسة العسكرية فى إصدار القرار الاقتصادى فى الولايات المتحدة فى الإنفاق، وكم مليون دولار أُنفقت على حرب النجوم على حساب فقراء الأميركيين.

وإيزنهاور نفسه تحدث عن المجمع العسكرى الصناعى، أليس هذا إقراراً من ايزنهاور بأن هناك احتكاراً لإصدار القرار الاقتصادى، وإذا راجعنا رحلة بوش الأخيرة قبل انتهاء ولايته إلى اليابان، من كان معه؟.. رؤساء شركات السيارات الأميركية - وباسم الدولة الأميركية كان يطالب اليابان بفتح أسواقها.. إذن أين هى هذه الاستقلالية المزعومة فى إصدار القرار الاقتصادى فى الاقتصاد الرأسمالى؟ غير موجودة، أى تحليل عينى واقعى يقول إنه إذا كان فى التخطيط المركزى سلطة معلنة تحتكر، فهناك أيضاً قلة تحتكر إصدار القرار الاقتصادى فى الاقتصاد الرأسمالى.

ومن ناحية أخرى سعيد النجار أشار لنقطة مهمة جداً فى الخلاف بين الليبراليين والإسلاميين، وقال ينبغى أن نعتمد على معطيات العلوم الاجتماعية كالعلوم الطبيعية، هذا الموضوع بالغ الأهمية، لكننى أقول له إن هناك اختلافاً جوهرياً بيننا كعلمانيين وبين الإسلاميين، نحن لم ننتبه إلى أنه فى المشروع الإسلامى حدث انقطاع حقيقى، والشعار الذى كان مرفوعاً - نوعاً - فيما مضى وهو تحديث الإسلام، حل محله شعار أسلمة الحداثة، ودخلنا فى مشروع اسمه أسلمة المعرفة وإسلامية المعرفة ورفض العلم الاجتماعى بزعم أنه غربى ومحاولة تأسيس علوم اجتماعية إسلامية، المشروع الموجود - حالياً - تنفق عليه الملايين ويقوده المعهد العالمى للفكر الإسلامى فى واشنطن، ويدعو إلى أسلمة العلوم الاجتماعية، وهناك منح دراسية للدارسين والباحثين الشباب لكى يؤسلموا هذه العلوم. إذن هناك خلاف جوهرى فى هذا المجال المهم جدا يؤثر، وعندك جيل كامل أطلقوا على كتب تافهة أسماء الاقتصاد الإسلامى وعلم الاجتماع الإسلامى، وعندنا فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بالقاهرة محاولة لإنشاء علم سياسة إسلامى، هناك رسائل دكتوراه تُنَاقش وأساتذة يشتغلون فى هذا الموضوع. إذن أمامنا نمط معرفى هنا تحت شعار اسمه أسلمة الحداثة، وليس مجرد عملية تحديث الإسلام التى كانت سياسة دفاعية. فهذا الموضوع يحتاج إلى مناقشة جيدة.

والنقطة الثالثة التدخل الأجنبى. . سعيد النجار يبسط الموضوع تبسيطاً شديداً جداً، فقال هم يتدخلون فى شئوننا لأننا رسبنا فى امتحان الكفاءة الاقتصادية وامتحان الديمقراطية، وهذا تبسيط شديد لتاريخ العلاقة بين الغرب والعالم الثالث بأجمعه. أين هيمنة النظام الرأسمالى العالمى، وتدخله فى الاقتصاديات المحلية، وأين مذاهب حقوق الإنسان الانتقائية فى تطبيقها، وعندنا أزمة البوسنة خير مثال، فالواقع أنهم لا يتدخلون لأننا رسبنا فى الامتحان وإنما هم أحد الأسباب. لرسوبنا فى الامتحان تاريخياً وفى الوضع الراهن لأنهم قاوموا أية سياسة تحررية فى العالم الثالث، وأسهموا فى إفشالها وهذا موضوع يحتاج

لأن نقف أمامه طويلاً . . والموضوع الخاص بالطبقة العاملة - الخوض فى الطبقة العاملة المصرية التى - كما يقال - لم تنفذ إليها الأفكار المعتمدة من سياسات التخصيصية وغيرها - هذا الخوف فى رأيى خوف مشروع، على أساس أن منطق المشروع الرأسمالى تحت شعار الكفاءة هو التخلص من العمالة الزائدة، ورفع كفاءة الإنتاج، فى آخر خبر من الولايات المتحدة الأميركية - نتيجة تقليص حرب النجوم - سيفصل ٣٠٠ ألف عامل أميركى نتيجة قرار اقتصادى. وهل نستطيع نحن أن نطبق هذه المعايير فى المجتمع المصرى؟ حيث للطبقة العاملة مكتسبات ما مثل حق المعاش وحق التأمين الصحى، من هنا أقول إن هناك تخوفات موضوعية لأن أنصار التخصيصية لم يعلنوا عن خطتهم، وما الذى سيفعلونه بهذه العمالة الزائدة؟ . . هل سيعاد تدريبها مثلاً، ما هى المشاريع البديلة، هل هناك مشاريع لإعادة تدريبها وإدماجها فى المشروع القومى، هل هناك خطط معلنة بذلك تعطى اليقين لهذه الجماعات أنها لن تضيع فى الشارع. ليس هناك شىء معلن، وسياسات الدولة مذبذبة وغامضة وغير معلنة، وحتى أنصار التخصيصية لا يتصدون - بوضوح كامل - لهذه القضية، وهى قضية محورية وبالتالى العمال يقاومون طبعاً حفاظاً على حياتهم.

أما بخصوص الأسباب الداخلية والأسباب الخارجية لثورة يوليو فقد آثارها محمد عصفور ومن باب التبسيط المخل القول بأن هناك حركة اجتماعية عميقة تحدث فى المجتمع المصرى نتيجة لأسباب خارجية، غير صحيح، ربما كان هناك تسامح من القوى الخارجية لأنه كان عندهم أمل أن هذه المجموعة قد تتعاون معهم، احتمال وارد.

لكن من عاش هذه الفترة يعرف جيداً أن فكرة الثورة كانت فى الهواء فى أواخر الأربعينيات، ونحن شهود على هذا، ولما حصل انقلاب حسنى الزعيم فى سورية تساءلنا ونحن شباب لماذا لا يقوم الجيش بحركة مماثلة ويخلصنا من البنية الطبقية الجامدة؟ كانت الفكرة موجودة، النقطة الأساسية الحاسمة أن

مشروع ثورة يوليو هو تبنٍ لمشروع المجتمع المدنى المصرى للإصلاح الاجتماعى والاقتصادى. وأنا أدعى ذلك فليست هناك فكرة واحدة لمشروع يوليو لم تكن مطروحة على الساحة قبل ١٩٥٢. الإصلاح الزراعى - مثلاً - كانت هناك ثلاثة مشاريع: مشروع إبراهيم شكرى، ومشروع خطاب ومشروع جماعة النهضة القومية الذى قدمه إبراهيم بيومى مدكور، ورُفضت جميعها، فكرة التصنيع المصرى كانت موجودة، فكرة عدم الانحياز كانت موجودة، عبر التصريح الشهير (هذه حرب لا ناقة لنا فيها ولا جمل) فكرة عروبة مصر كانت مطروحة، وفكرة الجيش الوطنى، فكرة تأميم قناة السويس كانت مطروحة، فهذه خيوط مشروع أبرزه المجتمع المدنى المصرى بقواه الفاعلة (الأحزاب والنقابات والطلبة) هذا المشروع عجزت القوى السياسية عن تحقيقه وتلقفته جماعة الضباط الأحرار واستولت عليه ونفذته بطريقتها، لكن هذا المشروع هو مشروع مصر ومشروع الحركة الوطنية، التى شاركنا فيها جميعا، من أول سيد قطب فى (العدالة الاجتماعية فى الإسلام) إلى كتابات محمد مندور ويسار الوفد عزيز فهمى وكتابات الماركسيين المصريين والمستقلين والليبراليين المستقلين مثل جماعة النهضة القومية، كان هناك مشروع ليبرالى واجتماعى ومشروع ماركسى ومشروع إسلامى ومشروع مستقل. هذا المشروع تبنته ثورة يوليو وطبقته بطريقتها، هناك خلاف حول كيف طبقته؟ ولكن لا يمكن القول بأنه نتيجة للاحتلال الإنجليزى. لأن الثورة نتاج نضال الشعب المصرى طوال العشرينيات والثلاثينيات لتحقيق الحرية من المحتل الأجنبى والاستقلال الوطنى والعدالة الاجتماعية.

والنقطة الأخيرة التى آثارها محمد عصفور هى بروز ما يسمى حق التدخل فى العالم الثالث باسم الأمم المتحدة، وهذه مسألة بالغة الخطورة، لأن حق التدخل إذا لم يقنن تقنيناً حقيقياً قد يؤدى إلى القضاء على حرية إصدار القرار واستغلال الشعوب، وبخاصة أنه يطبق - بشكل انتقائى - من حالة إلى حالة، عندى كلام عن موضوع السؤال المتعلق بمغزى تزايد الدعوة والدعم

الخارجى لحقوق الإنسان والجمعيات الآن، هذا موضوع بالغ الخطورة لأنه فى كثير من الحالات هناك دعم مادى مباشر للجمعيات التى تدعو للديمقراطية على الطريقة الغربية ولحقوق الإنسان، وهناك مؤسسة أميركية حكومية مهمتها دعم الجمعيات التى تدعو إلى الديمقراطية الغربية وحقوق الإنسان، هذه قضية ينبغى أن نقف عندها طويلا، وهى التمويل الخارجى للجمعيات فى داخل مصر والعالم العربى، تمويل الجمعيات التطوعية من هذه المؤسسة الأميركية وغيرها لجهات تصدر تقارير منها - مثلاً - نشرة المجتمع المدنى، التى لا تخفى أنها تحصل على تمويل خارجى من أجل الدعوة والترويج لحقوق الإنسان والمجتمع المدنى على الطريقة الأميركية، هذه قضية ينبغى أن نقف عندها طويلاً، ويرتبط بذلك دعم الجمعيات والقوى التى تدعو إلى التخصيصية، مسألة ينبغى أن نقف عندها طويلاً، ما أريد أن أقوله إن حقوق الإنسان والديمقراطية مطلب شعبى مصرى وعربى نتيجة خبرات الشعوب العربية مع النظم السلطوية، وبالتالى الزعم بأننا نطالب بها لأن الغرب يريدها هو زعم باطل فهذا مطلب داخلى نتيجة لتراكم الخبرة وحصاد التجربة، إنما النقطة الأساسية أننا فى حاجة إلى منهج نقدى فى التعامل مع هذه الدعوات الأميركية والغربية، منهج نقدى يؤصل المسألة من خلال صياغة نظرية خاصة لحقوق الإنسان والديمقراطية فى الوطن العربى لا تخضع لعوامل التخلف، فيجب أن نراعى فى سياستنا الثقافية كيف نقيم حواراً وطنياً حول أنسب الصيغ التى تتفق مع المرحلة الراهنة من مراحل تطور المجتمع العربى، أنا لا أستطيع القفز فوق المراحل، ولا أن أتطلع لأن يتم تداول السلطة فى جيلى، ربما لا أرى ذلك، لكن كيف أؤسس للديمقراطية المقبلة العربية واضعاً فى الاعتبار المناخ الثقافى والعناصر الثقافية فى المجتمع؟ كيف أصل - حتى - للتخصيصية بدون أن تصبح أيديولوجية مقدسة وكأنها مفتاح سحرى؟ كيف أنظر نظرة نقدية للتخصيصية وآثارها السياسية والاقتصادية والاجتماعية؟ كيف أدبر المسألة بعقلانية واضعاً فى الاعتبار المصلحة الوطنية فى المقام الأول؟ وكيف أضع فى الاعتبار الثمن

السياسى والاجتماعى، لأن التنمية تحتاج لاستقرار سياسى، ولو دخلت بعشوائية فى موضوع التخصيصية وصفيت كل شىء، ستقوم ثورة اجتماعية، فالسؤال هو كيف أُمرحل المسألة وأتبنى منهجاً نقدياً فى النظر لمطالب التطور السياسى والديمقراطى والاقتصادى للبلاد؟ هذا هو التحدى الذى ينبغى أن نتصدى له.

د. أسامة الغزالى: أُثيرت قضية تفاوت مؤسسات المجتمع المدنى من مؤسسة إلى آخرى وعدم تحول النقابات العمالية إلى مؤسسة من مؤسسات المجتمع المدنى، وبالقطع هذه إحدى المشكلات الأساسية التى يعانى منها المجتمع المدنى فى مصر وفى البلاد العربية بشكل عام، والتفاوت فى قوة هذه المؤسسات يظهر فى مصر - بوضوح - نتيجة النضج الذى تحقق فى كثير من المؤسسات، وبالذات النقابات المهنية التى تقترب أكثر وأكثر من أن تكون مؤسسات حقيقية بعد طول ركود، لكن لا تزال النقابات العمالية بعيدة عن هذا، الأمر الذى يعود إلى مسألتين أساسيتين: المسألة الأولى: أن النقابات العمالية تعرضت فى مصر - بالذات - لقهر لا يمكن وصفه، وأعتقد أن ما نعلمه أقل بكثير من الذى لا نعلمه، وكان السعى إلى التحكم فى حركة العمال والتحكم فى نقاباتهم والسيطرة الكاملة عليهم هذه مسألة أساسية فى تاريخ ثورة ١٩٥٢ وهناك كتابات ممتازة كثيرة حول هذا الموضوع وبعضها كتبها عمال بأنفسهم مثل عطية الصرفى، وهو أحد النماذج الواضحة، وله كتيب صغير اسمه «عسكرة الطبقة العاملة» وهو مثير جداً لأن هذا الرجل قيادة عمالية، وغير متعلم تعليماً عالياً ويتكلم - بتلقائية - عن الكوارث التى عايشها شخصياً، ويصف ما فعلته ثورة يوليو مع العمال، وبالذات منذ الأزمة الشهيرة معهم، وقدرتها على تدجين العمال منذ اللحظة الأولى، وبشكل صارم والسيطرة على الحركة النقابية العمالية، وتغلغل أجهزة الأمن فيها بشكل ساحق، وهذا كله ترك أثراً ما زال موجوداً بحيث من الصعب أن يتم التخلص منه بسهولة، وهنا لابد أن أعود إلى فكرة مهمة جداً وهى أن التحرير الحقيقى للطبقة العاملة وللعمال لا يحدث

إلا مع انتقال الحقوق إلى القطاع الخاص، وبالتالى يمكن فك السطوة الحكومية على القطاع العام كخطوة أولى نحو فك السطوة والوصاية الحكومية على العمال، لكن هذه - طبعاً - مسألة تكتنفها صعوبات كثيرة وهذا ينقلنى إلى المشكلة الثانية وهى الاعتقاد السائد لدى العمال بأن أى نوع من التخصيصية واقتصاد السوق هو ضد مصالحهم المباشرة.

وهذه المسألة فيها كلام كثير مختلط وغير صحيح، وما ذكره السيد ياسين عن المواءمة بين اعتبارات الكفاءة الاقتصادية، واضطرار الكثير من المؤسسات للاستغناء عن العمال يثير مشكلة مطروحة ويجب أن تُحل، لكنها لا ينبغي أن تكون سبباً لإيقاف الاصلاح الاقتصادى وبعبارة أخرى، يجب الفصل بين اعتبارات الاصلاح الاقتصادى، وبين اعتبارات العدالة بحيث لا أؤخر الاقتصاد باسم العدالة الاجتماعية، لأن لها مسارها الآخر الذى ينبغى ألا يكون على حساب الاقتصاد .

السيد ياسين: ما هى الخطط المقترحة لذلك؟

د. أسامة الغزالى: هذا هو مجال الاجتهاد المطلوب.

د. عمرو عبد السميع: على سبيل المثال، ما يقترحه الرئيس كلينتون الآن من فرض ضرائب على الشريحة التى تحصل على معظم الدخل فى الولايات المتحدة هو لون من ألوان تحقيق العدالة.

د. سعيد النجار: لا - العدالة الاجتماعية ليست مجرد فرض ضريبة على الشريحة العليا، العدالة الاجتماعية عندهم قائمة على عدة قواعد، والنقطة الأساسية هى كيفية تعريف العدالة الاجتماعية، فتوزيع الدخل ليس معياراً للعدالة الاجتماعية. فإذا أخذت بمبدأ تكافؤ الفرص عند خط الابتداء واختلاف النتائج عند خط الانتهاء، فلابد أن تتوقع وجود أغنياء وغير أغنياء، العدالة الاجتماعية فى هذه البلاد قائمة على أساس الحد الأدنى لمن يواجه بطالة أو عجزاً، أو لا يستطيع سداد نفقات التعليم. هذه ركائز ما نسميه العدالة

الاجتماعية فى هذه المجتمعات، وهو يختلف عن أن تقترب من موضوع العدالة الاجتماعية بمفهوم مسبق عندك هو توزيع الدخل، فالعدالة الاجتماعية فى الأنظمة القائمة على نظام السوق تقوم على أساس قدرة الفرد على أن يستفيد من فرص التعليم، وعلى أساس تكافؤ الفرص - عند خط الابتداء، وإزالة المعوقات التى تمنعك من أن تصل إلى أعلى المراتب، هذا هو معنى العدالة الاجتماعية.

السيد ياسين: هذه النقطة مهمة وسعيد النجار محق تماما فى حديثه عن الاعتماد على معيار وحيد لقياس العدالة الاجتماعية، لكن أحد المحكات الأساسية حين نتحدث عن العدالة الاجتماعية هو معدل توزيع الدخل القومى بين الطبقات المختلفة - هذه حقيقة متفق عليها إنما ليس هذا هو المعيار الوحيد، فهناك أيضاً التأمينات الاجتماعية ومسألة الفرص التعليمية.

السؤال المطروح: هل هناك تساوٍ فعلاً فى الفرص الاجتماعية، فى فرص الحياة فى هذه المجتمعات؟

والسؤال الثانى: إذا كان هذا صحيحاً وأن المجتمع الرأسمالى يحقق العدالة والسعادة للبشر، ما هو تفسير الفقر والبؤس الشديد بين طبقات اجتماعية أميركية سقطت فى حبال الفقر وظهرت بوادرها فى لوس أنجلوس وغيرها، هناك فقر حقيقى فى المجتمع الأميركى، ما الذى يبرر ذلك إذن؟

أقول إن تقديم النموذج الرأسمالى على أنه النموذج المثالى الذى سيحل كل مشاكل العالم، هو قول يحتاج إلى مراجعة نقدية لأنه يقوم على أوهام غير حقيقية، ولا يستند للمحكات الموضوعية فى الحكم على الأوضاع الاجتماعية والطبقية والاقتصادية فى هذه المجتمعات، والدليل لماذا تزداد البطالة الاقتصادية والرأسمالية فى الوقت الراهن، مما يبدو أنه ليس هناك حل لها؟ لماذا آليات السوق لم تحل مشكلة البطالة؟ سؤال مطروح؟ وهناك تنبؤات أنها ستزيد فى السوق الأوروبية المشتركة فى العقد القادم.

آليات السوق السحرية - هذه - لماذا لم تحل القضية هذه - كلها - أسئلة لا

نقصد بها الانتقاص من أهمية قوى السوق ولكن نقول ببساطة إننا نريد قليلاً من التواضع فى تبنى النموذج والادعاء بأنه سيحل كل مشاكل البشرية.

د. **سعيد النجار**: الواقع أنه عندما نتكلم عن أى نظام اجتماعى أو أى نظام اقتصادي لا نتكلم عن نظام مثالى، كل نظام من الأنظمة قائم على مقايضات بحيث تحصل على شىء فى مقابل أن تتنازل عن شىء آخر، وعلى ذلك فعندما أقول إن النظام القائم على السوق والملكية الفردية أحسن من النظام القائم على التخطيط المركزى، لا أعنى أن هذا مثالى وهذا غير مثالى، إنما أقول إن النقائص المرتبطة بنظام السوق أقل من النقائص المرتبطة بنظام التخطيط المركزى. . ليس هناك «يوتوبيا» على وجه الأرض. . والبحث وراء الطوباوية فى المجتمع الإنسانى كان سبباً من أسباب كوارث هذا المجتمع لأنه أدى إلى الجرى وراء مثاليات لا يمكن تطبيقها، وأنت تعلم تماماً أن الماركسية قامت على أساس أنهم سيحصلون على مجتمع (خال من المتناقضات) وكانت كارثة لأن التطبيق أثبت أن الجرى وراء المثاليات أدى إلى أكثر المجتمعات نقيصة.

أما البطالة التى تحدث عنها السيد ياسين: فهى ليست قضية هيكلية فى النظام الرأسمالى - لأن نسبتها فى أمريكا لا تزيد على ٧ فى المائة، وفى انجلترا ٨ فى المائة، وفى ألمانيا ٤ فى المائة وليس هناك شىء اسمه عمالة كاملة تؤدى إلى إنهاء البطالة بحيث تصل إلى صفر، المجتمع الذى يحقق عمالة كاملة هو المجتمع الذى تنتهى فيه البطالة. هناك ما يسمى بطالة طبيعية وهى تقدر بنحو ٥ فى المائة ولا يمكن لمجتمع أن يبرأ منها مهما عملنا، لأن هناك أفراداً ينتقلون من وظيفة إلى أخرى، وآخرين لا يريدون أن يعملوا، البطالة كانت مشكلة فى النظام الرأسمالى قبل الثلاثينيات، والثورة الكنزية استطاعت أن تفهم مرض البطالة، وأن تدير النظام الاقتصادى بالطريقة التى تتيح جعل البطالة على المستوى المقبول أى فى حدود ٧ فى المائة أو ٨ فى المائة، إنما إذا وصلت البطالة إلى ٢٠ فى المائة أو نحو ذلك، فهذا شىء آخر.

كما أن البطالة التى تتكلم عنها فى البلاد الغربية هى البطالة المفتوحة،

البطالة المعلنة أى التى تقاس. أما فى البلاد الثانية بما فيها البلاد الاشتراكية، كانت البطالة المقنعة هى المشكلة الأساسية، إذ حصل الناس لكن لا يحصلون على ما يسد الرمق، فهل تسمى هذه عمالة؟ هى بطالة مقنعة لكن فى الإحصائيات لا يحسبونها ضمن البطالة، وعلى ذلك فلما تنظر لكفاءة الأنظمة الاقتصادية المختلفة، فكما قلت تجد أن المسألة هى المقابلة بين نقائص، ليست بين مثالى وغيره، إنما بين أنظمة ناقصة.

د. أسامة الغزالى: أريد استكمال هذا الحديث، حول منطق التفكير فى مسائل النظم الاقتصادية والسياسية والموازنة بينها، فعندما يراجع المرء كثيراً من أفكاره يحس أن بعض المسائل الأولية ساقطة من الذهن أحيانا، مثل فكرة أن أى نظام اقتصادى أو سياسى قائم على المقايضة، ويبدو لى أن نمطاً معيناً من التفكير، وبالذات التفكير الاشتراكى أو اليسارى فيه درجة عالية من المثالية، ويركز جداً على فكرة الحقوق ويتغافل عن فكرة الواجبات، أو يركز على فكرة العائد، ولا يلتفت كثيراً إلى الثمن أو التكلفة وبالتالى لديه غرام شديد بالكلام عن الحقوق للعمال وللفلاحين، وحقهم فى أن يتعلموا وإتاحة حقوق التعليم وحقوق الحد الأدنى من الضمان والحد الأدنى من الخدمات فى الصحة، وفى الإسكان وفى التعليم، وهذا كله عظيم، وميزة هذا النوع من التفكير أنه يلبى المشاعر العاطفية والإنسانية للرجل العادى، وبالتالى فإن الرجل العادى يعجب بهذا الكلام، لكن فى الحقيقة يجب أن يشغل الإنسان نفسه بأن كل هذه الخدمات وكل هذه العوائد لها ثمن ولها تكلفة، وبالتالى لابد أن أهتم وبنفس الدرجة بكيف يمكن أن أنمى الثروة قبل أن أفكر فى توزيعها.

والنقطة الثانية تتعلق بما أشار إليه الدكتور عصفور - وبشكل مثالى للغاية - من أنه لا يستطيع منع أى شعب من أن يختار، حتى لو كان يريد الانتحار، وكذلك عندما يتحدث عن مسألة الهيمنة على المجتمع المدنى - من السلطة السياسية - وطبعاً فى تعريفه منذ البداية للمجتمع المدنى، النقطة التى يركز عليها الدكتور عصفور هى مسألة تمايز المجتمع المدنى عن الدولة، وأن معيار قوة

المجتمع المدنى في مدى استقلاله عن الدولة ومواجهته لها، لكنك تتكلم يا د. عصفور عن سعى الدولة للسيطرة أو للهيمنة على المجتمع المدنى باعتبار أنها مسألة مرضية. لكن فى الحقيقة أنها تفعل من منطلق واقعى أو عملى، ويكون هذا المنطلق أقرب للجذور الماركسية فى التفكير، يعنى فكرة الصراع يجب أن نتعامل معها على اعتبار أنها إحدى حقائق الحياة وأنها إحدى حقائق السياسة والاقتصاد، فهى جزء من الطبيعة، فالسلطة فى أى مجتمع تسعى بالضرورة إلى هذا. لكن المسألة هى قدرة مؤسسات المجتع المدنى على الحد من هذه المحاولة، والنقطة الثالثة فى حديث الدكتور عصفور عن الاستعمار البريطانى، بالطبع لا يوجد خلاف حول إدانة التدخل الأجنبى ومسئولية الغرب عن تأخرنا ومسئولية الاستعمار البريطانى، لكن فى حديثك جرعة عاطفية زائدة، فلا يمكن القول بأن الاستعمار البريطانى هو المسئول الأول عن تحطيم المجتمع المدنى فى مصر، الاستعمار البريطانى رحل منذ ١٩٥٤ والمجتمع المدنى تقّوض على أيدى أبناء البلد أنفسهم.

وأنا فى الحقيقة أميل دائماً فى تفسير أى ظاهرة لأن أركز أساساً على القوى الداخلية، فمهما يكن التأثير الخارجى فهو قوة معاونة، ولا يمكن أن تكون فعالة إلا فى لحظات استثنائية بدليل ما قاله السيد ياسين من أن ثوار يوليو لم يبتدعوا ما قامت به الثورة، وأن كل هذه الأهداف التى حققتها أو نادت بها أو طبقتها هى الأهداف التى بلورها المجتمع المدنى المصرى.

إذن هذا يعنى أنه كان هناك مجتمع مدنى، ليس لأن الاستعمار سمح أو لم يسمح، فلا ينبغى أن نبالغ إلى حد تصور أن الآخرين ليس لهم هم إلا قتلنا وسحقنا، فما أطالب به هو الفهم المتوازن للظاهرة أكثر، النقطة التالية متعلقة بأحد الأسئلة حول أزمة الأفكار الليبرالية والديمقراطية. وهذا فى الحقيقة جزء من أزمة تتعلق بالنظرة إلى بعض المفاهيم على أنها دخيلة، فالأفكار الجديدة المتعلقة بالليبرالية والمجتمع المدنى ما زالت تعانى من ضعف من حيث التأصيل الفكرى والنظرى والاستعانة بالثقافة العامة السائدة.

أيضا أود الإشارة إلى النزعة المثالية العظيمة التى تبدو فى حديث محمد عصفور عن تدخل الأمم المتحدة فى الصومال، والمعروف أنه حتى دخول الأمم المتحدة كان هناك شعب يموت جوعاً بالمعنى الحرفى للكلمة، وكل يوم كنا نرى مناظر مذهلة، والفئات الحاكمة هناك كلها عجزت عن الاتفاق، فهل يمكن - فى حالة كهذه - رفض التدخل باسم الوطنية، وهل نترك أى طغمة حاكمة تذل شعبها وتفقره، وعندما يتدخل الآخرون بأى شكل، أرفض تدخلهم لأنه استعمارى، فلا بد من إدراك أنه فى الوقت الراهن توجد درجة من المسئولية الإنسانية عن بعض القيم العليا، ولابد أن نفهمها ويمكن أن نضع عشرات من التحفظات حول حق التدخل، إنما - قطعاً - المجتمع الدولى الآن أصبح يتقبل التدخل الدولى أو الخارجى لمصلحة شعب من الشعوب، لكن هذا لا يحول دون السعى إلى وضع معايير.

د. محمد عصفور: يوجد فرق كبير جداً بين دولة ديمقراطية - مثلاً - كل أعمالها معلنة، وبين دولة تقوم بأعمالها - باستمرار - فى الخفاء عن طريق المخابرات والمافيا وغيرها.

د. أسامة الغزالى: هذا صحيح، لكن لو كنا فى موقع الأميركان، وكانت لدينا هذه القوة الرهيبة، فهل كنا سنتصرف بهذه الإنسانية؟

والنقطة الثالثة تتعلق بإلزامية الديمقراطية حتى إذا أدت إلى صعود فئة تنقلب عليها، وقد رد سعيد النجار بالتفرقة بين القيم الديمقراطية وبين آليات الديمقراطية، فلا يمكن أن تكون هناك آليات فقط وإنما لا بد من وجود القيم الديمقراطية، وأريد أن أقول للدكتور عصفور إنك أول من يعلم أن الديمقراطية عندما طبقت لم تطبق أبداً بالمعنى المثالى، وكان هناك دائماً ربط بين الديمقراطية وبين طبقة أو فئة معينة، وتطور الديمقراطية منذ ذلك الحين حتى فترة قريبة جداً بحيث كان مرتبطاً بدرجة معينة من التقييد، فالديمقراطية لم تكن مطلقة فى أى وقت لكل الشعب وكل الناس لها أصوات، وبالتالى فمن الناحية الفعلية لم تكن الديمقراطية أبداً بهذا الشكل المقلق إنما كانت مرتبطة بتوافر شروط اجتماعية معينة.

والنقطة الأخيرة أنه من الناحية السياسية نحن نتكلم عن السياسة والحكم والنظام السيادى، وأتصور أن النظام السياسى جوهره هو نوع من التوازن بين حكم النخبة التى ينبغى أن تكون دائماً نخبة عاقلة وأكثر وعياً، وأكثر إدراكاً، للمصلحة الغامة، وبين الرقابة الجماهيرية، وأن المجتمع الديمقراطى - فى الحقيقة - ليس حكم الشعب بواسطة الجمهور كله أو الشعب كله، إنما هو رقابة الشعب كله على حكم النخبة، يعنى هو - فى الحقيقة - نوع من التفاعل بين حكم النخبة ورقابة الجماهير، ولهذا نجد أن الديمقراطية مشتركة بين عديد من النظم التى تختلف بين بعضها كثيراً، لكن تشترك فقط فى وجود هذه المشاركة من الجماهير، وبالتالى فالنظم الديمقراطية فى الاتحاد السوفييتى اسمها ديمقراطية الطبقة العاملة، النظم الديمقراطية - عندنا - كانوا يسمونها الديموقراطية الشعبوية وديمقراطية الشعب العامل.

إنما الديمقراطية - التى تتحدث عنها - هى الديمقراطية الليبرالية، وهى ليست مجرد إتاحة الفرصة للشعب كله للمشاركة فى اتخاذ القرار وإنما أيضاً احترام مجموعة من الحقوق والحريات المرتبطة بالفرد، وبالتالى فالمشاركة فى هذه الديمقراطية مضمونة بهذا الشكل، وبالتالى فالفاعلون الذين لا يقبلون بهذا التوازن، ليس من حقهم المشاركة.

د. **محمد عصفور**: أنا أقبل المعيار الذى تحدث عنه سعيد النجار، وهو الفرق بين الآلية وبين الجوهر أو القيم، لكن هل تعتقد أن قيم الديمقراطية تسمح أنك تتحكم فيمن ينتخب ومن لا ينتخب، هل هذه قيم ديمقراطية يا دكتور سعيد؟

د. **سعيد النجار**: طبعا هذه إشكالية من إشكاليات الديمقراطية لا شك فيها، ومن هنا كل البلاد الديمقراطية قبل أن تتكلم عن النظام الدستورى بمعنى توزيع السلطة والرقابة على السلطة وحدود السلطة، تتكلم عن حقوق المواطن، حقوق الإنسان، فلابد أن يكون هناك اتفاق على حقوق للإنسان ملزمة لكل القوى

السياسية، ولابد أن يكون هناك اتفاق على حق المصريين في التعددية الحزبية وحق المصريين في إقامة أحزاب علمانية وتداول السلطة، وحق المصريين في المساواة في كل الحقوق والواجبات دون تفرقة بين دياناتهم.

سلامة أحمد سلامة: الملاحظ أن المناقشة ذهبت إلى حد تحديد معنى الديمقراطية في إطار مجرد خالص، لكنني أرى أن عملية الديمقراطية يجب أن تبدأ من حيث نحن واقفون الآن، أي من المنطقة التي وصلنا إليها، نستطيع أن نحدد، والديمقراطية هنا تحدد نفسها بنفسها من خلال الممارسة الفعلية للقوى السياسية الموجودة، لذلك أنا أرى أنه لا يجب أن نطرح مقدماً أو نحكم مقدماً على أي قوى سياسية بأنها إذا وصلت إلى الحكم فإنها ستحاول أن تعتدي على قيمها الديمقراطية لأنها في حقيقة الأمر عملية توازن بين القوى السياسية الموجودة والتي تستطيع أن تكون فاعلة في المجتمع، فإذا نجحت القوى السياسية في مجموعها أن تحدد أصول اللعبة سيكون من الصعب على أي فريق - وحده - أن يفسد هذه اللعبة، إذا كانت هناك قوى سياسية أخرى فاهمة لمعنى الديمقراطية وقادرة أن تحافظ عليها، ولذلك - في نهاية الأمر - نحن لا نستطيع أن ننقل النمط الإنجليزي أو الأميركي أو الفرنسي في تطبيق الديمقراطية، فلابد أن نقتنع بأننا الذين نصنع أصولها ونحن الذين نحدد أهدافها ونحن الذين نسمح بإشراك القوى المختلفة في هذه العملية.

د. محمد عصفور: بالنسبة لمن يحظر عليهم أن يشاركوا في الحياة السياسية، هناك في ألمانيا نموذج ممتاز في الدستور يتمثل في نص صريح على حظر تكوين أحزاب شيوعية أو فاشية، وترك للمحكمة الدستورية العليا عندهم أن تحدد ما إذا كانت الشروط الموجودة في الحزب تناهض المبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان أم لا، وأعتقد أن هذه هي الشرعية الحقيقية والمحافظة على القيم الديمقراطية الأصيلة، فلا ينبغي أن تحرم مجموعة من الناس لأنك - عندئذ - لا تحرم حزباً وإنما تحرم في الواقع عشرات الآلاف من الناس.

تعقيبات وردود على ندوة المجتمع المدنى فى مصر والعالم العربى

علي سالم – د. محمد سليم العوا

المجتمع المدني في مصر والعالم العربى
والإجابات سابقة التجهيز

علی سالم

عندما تقضى سنوات طويلة فى عنبر الاشتراكية على تخوم الحكم الشمولى، فلا بد أن تتسرب لعقلك بعض مقولاتها ومقاييسها، وتصبح جزءاً لا يتجزأ من طريقتك فى التفكير، وعُملة تتعامل بها أحياناً مع الحياة حتى لو كنت من أعدائها.

وبالرغم من كل قدراتك العقلية الناقدة ووعيك ببنائها الفكرى الفاسد، من المؤكد أنك - لطول الاستخدام والمعاشرة - ستستخدم بعض أدواتها الاستبدادية فى طهو أفكارك الحرة، أو على الأقل تقوم بتدفئتها على شعلة من شعلات الحكم الشمولى. وهذا أمر طبيعى فبعد سنوات طويلة تقضيها فى عنبر واحد مع اللصوص والقتلة والمزورين وقطاع الطرق، ثم تخرج إلى عالم الحرية، عليك أن تتوقع أنك ستستخدم بوعى أو بلا وعى بعض مفرداتهم بالرغم من أنك لست منهم، وكنت بينهم رافضاً وغريباً. هنا تصبح معركتك كمثقف هى التخلص مما اكتسبه عقلك من عادات سيئة فى التفكير مثل تلك العادة المرذولة التى تدفعك للإصرار على أن اليوم هو الاثنين بالرغم من أن أوراق النتيجة تشير بوضوح إلى أنه الخميس الذى يليه.

نقف الآن أمام السؤال المطروح: «ما هو مفهوم المجتمع المدنى الذى يتردد الآن على كل لسان فى أوساط المثقفين المصريين والعرب؟ وما علاقته بالدولة والثقافة والسياسة؟ وما وقعه على مصر والعالم العربى؟».

على عادة المثقفين من أصحاب الإجابات سابقة التجهيز أجيبك بسرعة: المجتمع المدنى هو المجتمع العصرى الذى يأخذ بالحرية السياسية والاقتصادية بالمفهوم الغربى. وهو مجتمع يصنع الدولة القوية المستقرة وينتج ثقافة مبدعة تساهم فى تحسين أحوال البشر، وسياسة ثابتة يمكن دائماً التنبؤ بها ووقعه على العالم العربى يتلخص فى أنه يضع العالم العربى على خريطة العصر وقيمه المرتكزة على حقوق الإنسان الفرد مما يجعله جزءاً من العالم الحر جديراً باحترام الآخرين.

كان من الممكن أن أكتفى بهذه الإجابة لولا أنى أعرف أن الهدف الحقيقى من السؤال ليس هو الحصول على إجابة معروفة مقدماً، بل الكشف والتعرف على الطريقة التى تفكر بها النخبة المثقفة فى مصر. تلك النخبة التى كانت تركب سفينة الحكم الشمولى فغرقت بهم ووجدوا أنفسهم فجأة يصارعون أمواج المحيط وقد تعلق كل منهم بقطعة خشب صغيرة تبقت من أخشاب السفينة. فى تصورى أن الهدف من السؤال هو التعرف على نوعية قطعة الخشب التى يتعلق بها كل مثقف ويرى أنها سبيله الوحيد للنجاة.

وهذا ما يفسر تلك الحيرة والتوهان بين الألفاظ فى الحلقات الأولى إلى أن تبين البعض فى الحلقات الأخيرة الشاطئ الذى يجب ومن المحتم الرسو عليه فسبحوا إليه بقوة وثبات بينما فضل البعض الآخر البقاء فى دوامات الألفاظ الدائرية تدور به فى مياه المحيط للأبد.

ولكن إجابتى لا تعجبنى أنا شخصياً وعلىّ أن أبحث على مهل بين ثنايا عقلى على مكونات هذه الإجابة، لا بد أن أتذكر متى سمعت هذه الكلمة لأول مرة فى حياتى.. مدنى. نعم تذكرت الآن، كان أبى يعمل شرطياً، فى منتصف الأربعينيات، كنت سعيداً جداً ومزهواً ببدلته العسكرية الصفراء ذات القايش الجلدى العريض الذى تتوسطه النحاسة المربعة اللامعة والأشرطة الأربعة الحمراء التى تتوسط كم الجاكت، كان يعمل «بلوك أمين» مباحث بندر دمياط وهى مدينة ساحلية فى شمال الدلتا المصرية.

ذات يوم عدت إلى المنزل فوجدت أمى تبلغنى فى فرحة أن أبى قد نقل إلى وظيفة مدنية فى المحافظة، وأنه أصبح منذ الآن مدنياً يرتدى الملابس المدنية ويعمل مع المدنيين، لم أستوعب هذا التغيير فى البداية ولكن لا بد أنه تغيير مفرح بدليل هذه الفرحة التى تسود البيت لذلك شعرت أنا الآخر بالفرحة خصوصاً وأنا أصحب أبى إلى الترزى ليفصل له بدلة مدنية جديدة، هل تفضل هذا النوع من القماش؟ أم هذا؟ أم ذاك؟ . . واللون؟

بدأت أدرك فى تلك اللحظة على نحو غامض أن أبى أصبح أكثر حرية وقيمة، هو الآن حر فى اختيار القماش واللون الذى يحبه، وقادر على أن يدفع ثمن اختياره من جيبه.

لن يحدث مرة أخرى أن يذهب إلى مخزن «ميرى» للحصول على بدلة صفراء موحدة يرتديها فى كل الظروف والأحوال. . لقد أصبح حراً. . أصبح مدنياً.

للحقيقة والتاريخ كانت الملابس المدنية فى ذلك الوقت تسمى الملابس الملكية. اسمح لى أن أقدم لك الملمح الأول لمفهومى عن المجتمع المدنى: حرية أن يختار الإنسان وأن يدفع ثمن اختياره فى مجتمع يلبى له هذا الاختيار. هو مجتمع ألوف المخازن والدكاكين، وملايين الفدادين المزروعة تشترى منها ما تحتاجه من حاجيات وأفكار وثمار وأن تدفع ثمنها من حر مالك الذى كسبته من عملك. إنه ليس مجتمع المخزن الواحد، تشترىَ منه الفكرة الواحدة مهما كانت درجة نبلها وعظمتها، ذلك المجتمع الذى يعاقبك بقسوة عندما ترفض شراء الفكرة التى يعرضها عليك أو حتى عندما لا تبدى استحساناً لها.

اسمح لى الآن أن أدفع آلة الزمن لنصل لتشرين الثانى (نوفمبر) ١٩٥٧، أنا الآن فى معسكر أساس تدريب سلاح الإشارة، جندى مؤهلات مستجد فى العسكرية، هنا تلقيت محاضراتى الأولى فى احتقار المجتمع المدنى، الرخو، المائع، الكسول، غير المنضبط، غير المحترم، كانوا يسمونه المجتمع الملكى أو

مجتمع الملكية، عندما كان يسخر منا الشاويش أو يقوم بتعنيفنا كان يصرخ فينا: إيه يا فندى أنت وهو.. أنت فاكر نفسك فى الملكية؟ أو.. هو الجيش بقى ملكية؟ أو، هو الجيش عمل انصراف؟ خلاص بقت ملكية؟! أو يخاطب أحدنا ساخراً.. أنت يا فندى يا ملكى!

العسكرى المحترف يرى المثل الأعلى فى الحياة هو فى الطاعة والضبط والربط وحسن انتظام المظهر العسكرى، ولكن الحياة المدنية تسيرها وتحكمها قوانين أخرى، ما العمل إذن؟

لقد خرجنا من القشلاقات وأصبحنا مسئولين عن حكم هذا المجتمع «المدنى»، ماذا نفعل؟ كيف ننهض به من مستنقع الطراوة والميوعة إلى عظمة الرجولة وخشونة الانضباط، كيف نقنع الناس المدنيين بالوقوف صفوفاً منضبطة أمام الكانتين أو تجلس فى سكون فى مطعم الوطن الكبير تنتظر ما يصرف لها من طعام وأفكار ومسئولين وصحافيين وأدباء ومفكرين؟

هنا يبرز دور الاشتراكية، كانت عربة الأفكار الاشتراكية فى ذلك الوقت مركونة فى جراج المنطقة تنتظر منذ أعوام طويلة من يخرج بها لتنطلق بأقصى سرعتها فى الشوارع، والقرى، كان لا بد من ركوب هذه العربة لتحقيق الانضباط المطلوب بين المدنيين، وللحصول أيضاً على غطاء سياسى حضارى يخفى ملامح حكم الفرد، ساعد على الأمر أن عدداً كبيراً من المثقفين كان يرى - وما زال يرى - أنه لا مفر عن حتمية الحل الاشتراكى لتحقيق العدل الاجتماعى وتحقيق حرية الإنسان وكرامته، لا بد من ركوب هذه العربة للوصول لمحطة العدل الاجتماعى.

وقاد الحكام العسكريون العربة، وتركوا للمثقفين مهمة قيادة الألفاظ والكلمات والتعبيرات التى تقنع البشر بركوبها، وفى كل مرة كانت العربة تضل فيها الطريق ويفاجأ المثقفون أنهم وصلوا لمحطة جحيم الاشتراكية كانوا يقنعون أنفسهم ويقنعون الركاب أنه مجرد خطأ فى التطبيق سيتم إصلاحه

فوراً، وأن المحطة القادمة هى البستان، بستان الاشتراكية، للأسف لم تصل العربة إلى البستان حتى لحظة كتابة هذا المقال فى مصر أو فى أى مكان فى العالم.

ولكننا نظلم المثقفين إذا صورنا تعاونهم مع السلطة الجديدة على هذا النحو، فلقد كانت هناك آليات للتعاون لا بد من إعادة التذكير بها، إن الفرد المشاكس أو المتمرد فى العسكرية، لا يمكن أن ينضبط بمجرد أن تأمره بذلك، لا بد فى البداية من وضعه فى الكراكون (السجن) لعدة ساعات أو عدة أيام يرى فيها ما يقنعه بالانضباط. هذا هو بالضبط ما حدث مع المثقفين بكل فئاتهم وشرائحهم واتجاهاتهم ومدارسهم الفكرية، قال لى صديقى الشاعر المرحوم أمل دنقل «كل شاب مصرى مثقف، سجن، أو كان على وشك أن يسجن» أدخلوهم جميعاً المعتقلات عدداً من السنين ثم خرجوا ليشاركوا فى صنع الاشتراكية، كانوا جميعاً نبلاء ناضجين، لم يشعروا بمرارة من أى نوع، كان لسان حالهم يقول: لقد تعرضنا جميعاً لإهانات بشعة بلا مبرر، عوملنا بطريقة لا تمت للإنسانية بصلة، وكأن الحكم سلطة استعمار أجنبى تعاقب بوحشية بعض الأهالى من الوطنيين المتمردين، وبالرغم من كل ذلك، سنتعاون معكم لسبب بسيط هو أنكم تحبون الاشتراكية ونحن أيضاً نحبها، ولسبب آخر قد يكون مهماً هو أنكم قادرون على إعادتنا إلى المعتقلات مرة أخرى.

كانت الأفكار الاشتراكية هى الطريقة الوحيدة لتحويل المجتمع المدنى إلى قشلاق يرتدى فيه الناس الملابس المدنية، ويتلقون فيه أنصبة متساوية (ليس فى كل الأحيان) من الطعام والملابس والكلمات والأحلام، كان الناس يشعرون بالارتياح فعلاً فقد تخلصوا من عبء التفكير فى الحاضر والمستقبل، لأن هناك من هو مسئول عن ذلك.

ولكى ينضبط هذا المجتمع المدنى لا بد أن يقوده هؤلاء الذين تربوا على الانضباط، وهنا ترك الضباط ساحات التدريب والمناورات ودراسة المعارك، تركوا سلاحهم الشخصى فى السلاحليك وخلعوا بزاتهم العسكرية وغادروا

وحداتهم العسكرية إلى الأبد واحتلوا مراكز القيادة فى كل المواقع الحكومية، ولكن المجتمع المدنى ليس منشآت حكومية فقط، هناك أراض زراعية، مصانع، شركات، مطاعم، أفران، مطاحن. كيف تنضبط هذه المواقع؟ وهنا تقدم الاشتراكية الإجابة الجاهزة التى تلبى احتياجات الحكم، وتسعد المثقفين الحالمين «بالعدل الاجتماعى» منذ زمن بعيد، هذه الإجابة هى: التأميم، أن تصبح هذه المواقع ملكاً للأمة، أى الشعب وكأن أصحابها ينتمون لشعوب أخرى، بالطبع كلف الشعب الذى أصبح اسمه الآن الحكومة، عناصر من المؤسسة العسكرية لإدارة هذه المؤسسات والمصانع لتحقيق الانضباط فيها وللتأكيد على أنها قد أصبحت فعلاً ملكاً للحكومة، أقصد للشعب.

فى هذا المشهد تم القضاء نهائياً على المجتمعين المدنى والعسكرى، وباستخدام قاموس الجمهورية لأفلاطون، نتبين بوضوح أن القوى الغضبية لم يعد مكانها الصدر بل الرأس، نتيجة لذلك صعدت القوى الشهوية من مكانها فى البطن إلى الصدر، واختفى العقل من الرأس، بدأ المجتمع كله بكل فئاته يزرع ويحصد محصولاً واحداً هو الأكاذيب، تركت الألفاظ مكانها الطبيعى فى المعاجم والقواميس واستقرت فى خانات المعنى المضاد، الكذب هو الحقيقة، الظلم هو العدل، الضعف هو القوة، الخسائر هى المكاسب، البلاهة هى الذكاء، العجز هو الكفاءة. لم يتم عسكرة المجتمع كما فى إسرائيل مثلاً أو فى أسبرطة القديمة بل تم إفساد المؤسسة العسكرية فكانت هزيمة ٦٧ المروعة، نفس المؤسسة العسكرية تحت مظلة نظام آخر قطع خطوات قليلة جداً فى طريق الديمقراطية والتحول للمجتمع الليبرالى المدنى، نفس البشر خاضوا معركة مشرفة فى ٧٣ جعلت الوصول للسلام أمراً مشرفاً وطبيعياً.

ولكن الأكاذيب ككل أنواع المحاصيل التى يزرعها ويحصدها البشر عرضة للتلف، لذلك كان من الواجب الحفاظ عليها طازجة دائماً للتقديم على كل مائدة فى كل وقت باختراع عدد كبير من العفاريت والغيلان المخيفة للمواطن، الآخر هو العفريت، أنظمة الحكم الأخرى، الأفكار الأخرى، الغرب، الشرق

أيضاً، الأغنياء، الفقراء، أما أشهر هذه الغيلان فهو الامبريالية العالمية، ذلك الغول الفظيع الذى أخذ على عاتقه مهمة طرد البشر من بستان الأفكار الشمولية ووضعهم فى سجن العالم الحر. هذه العفاريت والغيلان ما زالت تمرح فى شوارع القاهرة وفى عقول بعض الناس، اتضح أن غول الامبريالية العالمية ما زال يمارس عمله بنشاط، هذا واضح فى التساؤل المهم الذى جاء فى الندوة «فهل من مصلحة النظام العالمى الجديد الذى تتكلمون عنه أو مصلحة الامبريالية المتحكمة الواحدة الآن أن تسمح بقيام مجتمع مدنى أو ديموقراطى؟».

الواقع أن هذا السؤال يتردد كثيراً فى جلسات المثقفين غير العمليين، وهو سؤال من المستحيل الإجابة عليه بالنفى أو بالإثبات مثل زميله السؤال الشهير «هل يمكن صيد سمك الكيكعوس بشباك مصنوعة من خيوط العنتريس؟» قبل أن تتسرع فى الإجابة، أنبهك إلى أنه لا يوجد شىء اسمه الكيكعوس ولا شىء آخر اسمه العنتريس.

أن تسمح الإمبريالية أو لا تسمح بقيام مجتمع مدنى أو ديمقراطى فى منطقتنا قضية لفظية لا معنى لها، إنها مجرد حيلة من العقل والنفس بدافع من الرغبة فى انعدام الفعل NON TO DO ATTITUDE لنفرض أننى أجبت بالإيجاب، نعم، ستسمح لنا، عند ذلك ستسألنى باستنكار: كيف.. دلنى بربك كيف؟ كيف نرغمها على ذلك وهى القوية، الغادرة، الماكرة، المستغلة، المتوحشة، القادرة، القاتلة، الجبارة، انظر ماذا تفعل بشعب الصومال المسكين؟!

هنا سأعترف حتما بعجزى وأوافقك على مقولتك وأعود لغرفتى لأموت موتاً بطيئاً من التعاسة والقهر، ولكن لنفرض أننى قررت المقاومة، لنفرض أننى توهمت فى نفسى القدرة على العمل والفعل وتحقيق المجتمع المدنى والديموقراطى، لنفرض أننى استحضرت عفريتاً كريماً من الجان الطيب وطلبت منه القضاء على الإمبريالية المتحكمة الواحدة أو على الأقل تحجيمها ومنعها من عرقلة مشروعى لإقامة المجتمع المدنى والديمقراطية، أليس من البديهى أنه سيسألنى ما هو عنوان هذه الإمبريالية وأين تسكن، والأماكن التى تتردد عليها،

وأين يجتمع أفرادها، وما هى التعليمات التى أصدروها والأفعال التى أتوها التى تعطلنى وتمنعنى من العمل؟

بماذا أرد عليه؟ مرة أخرى، نحن أمام كليشيه من كليشيهات الحكم الشمولى: لا تفعل شيئاً.. لا تنجز شيئاً.. الغرب الوغد لن يسمح لك بذلك.

- لماذا؟

- لأنه شرير..

- حاضر..

نتوقف أمام مقولة أخرى (لحسن الحظ حضرت دورة دراسية فى المعهد الإقليمى للدراسات الاشتراكية، وحفظت عن ظهر قلب كل هذه المقولات، وتعرفت عن قرب على كل ملامح الغيلان والعفاريت التى تتغذى على لحم الاشتراكية).

التساؤل هنا هو، هل تصدق أن الغرب فيه حرية؟ أو الديمقراطية؟ أو حقوق إنسان؟ لا طبعاً.. هو كله خداع.. خذ عندك «مسألة الهيمنة السياسية وهيمنة السلطة على المجتمع المدنى هيمنة قائمة فى كل المجتمعات وفى كل النظم شمولية كانت أو سلطوية أو ديمقراطية، وفى النظم الديمقراطية تأخذ شكلاً مخادعاً (...) أكثر من غيرها، لأننا نعرف أن القهر أو التحكم أو التسلط ليس مجرد قهر مادى، فمجرد التهديد بهذا القهر يكفى فى حد ذاته لتخويف المواطن وإصابته بالذعر الشديد ليتقوقع فى مكانه».

الغريب فى الأمر أن هذه الكلمات صدرت من أستاذ هو من أكبر المدافعين عن الحرية، ولكنها الحرية الغائبة عن أى مكان على وجه الأرض، حرية لم يمارسها البشر حتى الآن فى أى وقت أو أى مكان، صدام هو نفسه القذافى وهو نفسه جون ميجور وهو نفسه ديجول وهو نفسه تشرشل وهو نفسه كلينتون.. أحمد الله على أن حكامك هنا يقهرونك بشكل واضح.. لأنهم

فى الغرب يقهرونك بشكل مخادع، يهددونك بالقهر من بعيد فتصاب بالذعر الشديد وتتقوقع فى مكانك.

يا لها من شعوب عظيمة حققت كل هذا الإنجاز الحضارى والعلمى بالرغم من إحساسهم بالذعر الشديد وتقوقعهم فى أماكنهم. الواقع أن الخدعة فى الفقرة كلها تكمن فى استخدام كلمة «هيمنة» بدلاً من كلمة «سلطة» نعم، سلطة الدولة موجودة فى كل أنواع الأنظمة، الدولة تهيمن فى الأنظمة الفاشية ولكنها فى الدولة الحرة تسيطر من خلال الدستور والقوانين ومؤسسات الدولة الثابتة الشرعية للحفاظ على حقوق الإنسان الفرد، وهى لا تهدد المواطن بالقهر من بعيد أو قريب فيصاب بالذعر الشديد وينكمش فى مكانه، هذا يحدث فقط فى النظم الفاشية والطريق الوحيد للوصول لحرية الفرد يمر عبر قوة وسلطة الدولة، وأعظم قدر من الحرية للفرد لا يمكن الحصول عليه بغير سلطة الدولة القوية التى تستطيع الوصول لأى مواطن فى أبعد مكان فى سرعة البرق لحمايته من أى عدوان يهدد أمنه أو ينتقص من حريته. بل إن معركتنا وخلافنا مع الدولة يتركزان فى أنها تخلت عن الكثير من مواقعها وقوانينها عجزاً أو نفاقاً أو جهلاً فهمشت سلطتها وأضعفت هيبتها فأغرت الآخرين بالانقضاض عليها وعلينا. . ونواصل رحلة اليأس والعدم من خلال أفكار تبدو فى الظاهر منطقية وعلمية تماماً. «لا تستطيع أن تدعى فى أى دولة من الدول حتى فى أعرقها ديموقراطية أن هناك فكراً سياسياً مستنيراً أو فكراً سياسياً حراً أو أن تصرف الدولة نفسها يلتزم بهذا الفكر».

ما الحل إذن؟ هل نبحث عن كوكب آخر؟ ولنفرض أننا ذهبنا لكوكب آخر، ألن نقيم عليه نفس ما أقمناه على الأرض من دول وأفكار ونظريات؟ هل المطلوب منا تصديق أن فكرة الحرية أصلاً وفكرة الديموقراطية وفكرة الاستنارة مجرد خرافات وأوهام؟ وأن البشر بالمواصفات التى خلقهم الله بها غير قادرين على تحقيقها؟ هل لديك المزيد فى نفس الاتجاه وخصوصاً عن اتخاذ القرار فى الدول الديموقراطية؟

«نعم، جميع القرارات تقريباً تكاد تكون صادرة عن سلطة مهيمنة سواء كانت سلطة رأس المال أو سلطة العسكر أو سلطة الصحافة والإعلام، إذن ليس صحيحاً أن المجتمع المدنى ممكن أن يتمتع باستقلال حقيقى فى أى دولة أو أى نظام».

نحن الآن أمام حالة فريدة لمثقف مثالى تعلق بقطعة خشب أبقته طافياً على سطح محيط الدنيا بعد غرق سفينة الأفكار القديمة، كلما لاح له شاطئ همس لنفسه: أى شاطئ هذا؟ الحرية، الديموقراطية، الليبرالية، الرأسمالية، المجتمع المدنى؟ كلها سراب مخادع.. لن ألجأ لأى منها.. أنا أفضل الغرق على اللجوء لأى شاطئ منها.

أما أنا شخصيا فسأحاول الوصول إلى شاطئ الليبرالية السياسية والاقتصادية بكل ما أملك من قوة وأنا أعلم مقدماً بأنه ليس الفردوس المنشود فلا فردوس من أى نوع على الأرض بل وأومن أنه الجحيم الوحيد على الأرض الذى يمكننى الإحساس بحريتى وآدميتى فيه.

ولكنى سأتوقف بحذر وانتباه أمام إشكاليتين جاءتا فى الحوار، سمكتان مفترستان من أسماك القرش تطوفان حول المتحاورين فى انتظار فرصة سانحة لالتهام الديموقراطية والتهام الجميع. الأولى هى: هل نسمح للبعض باستخدام الديموقراطية للانقضاض عليها وعلينا عندما تسنح لهم الفرصة؟

والثانية هى: ألا يدعونا ذلك لتأجيل اعتناق الديموقراطية لمدة عشرة أعوام إلى أن نتعلمها؟

لقد بدأت الندوة بافتراض أن الجميع يريدون المجتمع المدنى، ولكننا اكتشفنا فى النهاية أن بعضنا فقط هو الذى يريده ويحلم به، بعضنا فقط هو الذى يؤمن بحتمية الديموقراطية والليبرالية السياسية والاقتصادية، يا له من أمر محزن.

الإشكالية التى يطرحها الدكتور سعيد النجار جديرة بالوقوف أمامها طويلاً

«إذا كنت تؤمن بالديموقراطية فإلى أى حد تسمح لقوة سياسية أن تلعب اللعبة الديموقراطية وأنت تعرف تماماً أنها إذا وصلت للسلطة ستقضى على كل ما يتعلق بالديموقراطية؟! والمقصود بالديموقراطية هنا القيم التى أشرت إليها سابقاً مثل المساواة وتداول السلطة والتعددية الفكرية والتعددية الحزبية والشفافية والمساءلة وكل القيم الديموقراطية هذه، هل تسمح مثلاً بقيام حزب ماركسى يقول بديكتاتورية الطبقة العاملة وإلغاء الملكية الفردية واستيلاء الدولة على وسائل الإنتاج؟ هذه إشكالية، هل تعطى حرية العمل لحزب دينى وأنت تعلم أنه إذا قام سيقضى على فكرة التعددية الحزبية والتعددية الفكرية ويقضى على المساواة بين المواطنين؟».

وهنا يقترح السيد ياسين حلاً لهذه الإشكالية، مرحلة انتقال دستورية وسياسية قد تستمر لعشرة أعوام نتعلم فيها قيم الديموقراطية والحوار مع الآخر.

الواقع أننى أوافق على اقتراحه ولكنى لا أوافق على المدة الزمنية المقترحة، وأرى أن الحد الأقصى الذى يسمح به لنا الزمن للنجاة مما نحن فيه أن نتعلمها فى عشر ساعات فقط، أكثر من ذلك لن نتعلمها للأبد وسندفع غاليا ثمن جهلنا بها، عشر ساعات فقط تفكر فيها الدولة ثم تعلن أنها قررت خلق واقع جديد فى مصر، طبيعى وقابل للنمو والازدهار. بديلا عن الواقع الحالى «الديموشراكى» الذى يأخذ من الديموقراطية بعض ملامحها ويأخذ من الاشتراكية بقية الملامح.

هنا لا بد من التذكير بأن الديموقراطية ليست هى نفسها حرية التعبير كما قد يتبادر لعقل المثقف بل إن حرية التعبير هى ملمح واحد من ملامحها العديدة، وأهمها الفصل الصارم بين السلطات، والدوران الطبيعى لكل عجلة من عجلاتها، فقد تتاح لى حرية التعبير والإبداع الكافية لكتابة قصيدة عصماء وأقول فيها إنك سرقت تمثالاً أثرياً وأرضا وأموالا وإنك أنفقت أموال الدولة بسفاهة وإنك السبب فى الكوارث الفلانية والعلانية ثم لا يحقق معك أحد لأنه يوجد قانون يمنع التحقيق معك واتهامك بشىء. هنا تتحول حرية التعبير

الى إضافة جديدة لتعاسة البشر ودفعهم لليأس. بعد الفصل بين السلطات يأتى اكثر الملامح أهمية فى الديموقراطية، حرية العمل، وهى قيمة عملية بحتة ككل قيم الديموقراطية، أن أبنى مصنعا فى إطار قوانين تضمن لى الربح، أن أمر ببضاعتى من الميناء فى إطار قوانين تضمن لى الربح، أن أصلح مئات الألوف من الأفدنة وأزرعها فى ظل إدارة خاضعة للرقابة فلا تتدخل فى عملى وتتسبب فى إفلاسى وتعطيلى.

أن التحول للاقتصاد الحر معركة حقيقية من المستحيل أن تخوضها بلا تجهيز لمسرح العمليات، لا بد من إلغاء كل القوانين التى تكبل العمل وتساعد البيروقراطية على التهام مجهود البشر. من المستحيل الوصول للحرية الاقتصادية وهى أساس الحرية والديموقراطية على ما أرى، بغير خلق فئات لها مصلحة فى الدفاع عنها وحتى الأن أزعم أنه لا توجد فى مصر فئات عالية الصوت لها مصلحة فى الدفاع عنها، بل إن بعض المثقفين الأفراد يطالبون بها ويدافعون عنها كمواطنين أحرار بدافع من شرفهم الشخصى وعشقهم للحرية وليس كمواطنين أصحاب مصالح، والأفكار النبيلة قد تساهم فى صنع الحياة على المدى البعيد ولكن المصلحة أصدق أنباءً من الكتب. المصلحة تتحقق للجميع عندما نلتحق بجامعة العصر، القضية فى جوهرها هى حتمية التحول لدولة عصرية، الكارثة أنه لا أحد تنبه الى أن استخدام مفردات مستخرجة من قواميس تابعة لعصور قديمة يعنى العودة فعلا لتلك العصور بكل علاقاتها الاجتماعية، العصر لم يعد يتحمل ملكية الدولة لوسائل الإنتاج، ولا ممارستها عمليا - من خلال قوانينها ولوائحها - لحق الملكية على المشاريع الخاصة، كما أن وجود دستور وقوانين وإجراءات ولوائح تابعة ونابعة من عصر شمولى سياسيا واقتصاديا يمنع الناس من الفعل والنمو ويفقدهم الحماسة ويسلمهم لحالة من التعاسة تدفعهم للتعلق بالسماء كأمل أخير فى الإنقاذ.

أما مسألة تأجيل الحرية السياسية والاقتصادية فهى قضية تتعلق بالشرف الإنسانى أكثر مما تتعلق بالسياسة، فعندما تختلط مياه الشرب بمياه المجارى،

فهل نرى تأجيل إيجاد حل لذلك تحت أى شعار ولأى سبب حتى ولو لدقيقة واحدة؟ إن تأجيل إعطاء الفرد حقوقه السياسية والاقتصادية لعدة ساعات تعنى بالمقابل إعطاء بعض الناس الوقت نفسه لسرقة حقوقه وتحويله لعدو شرس أو إضافة بشرية تعسة. من المهم جدا أن نؤمن بأن الحرية السياسية والاقتصادية ليست معروضة علينا فى «باترينة» الحياة السياسية بحيث نشتريها أو نمتنع عن شرائها، بل هى طوق نجاة وحيد بعد غرق سفينة الاقتصاد المخطط بكل قوارب الإنقاذ التابعة للحكم الشمولى. نحن فى حالة حرب، وقبل الحرب قد يتسع الوقت أمام هيئة الأركان شهورا طويلة لوضع خطة الحرب، ولكن عندما تنطلق المدفعية وتنفجر الألغام، وتهبط مجموعات العمل الخاصة خلف الخطوط لسرقة المتفجرات من مخازنها، ويقتل الأفراد والجنرالات، عندما يحدث ذلك كله فقد تتاح الفرصة لعدة ساعات فقط وأحيانا لعدة دقائق لإعطاء الأمر باتخاذ القرار المناسب.

قد نكون نحن فى حاجة لعشرة أعوام أو حتى مائة عام نتعلم فيها إدارة الحوار بين الأنا والآخر، ولكن ماذا عن الدولة المتعلمة؟ هل الدولة فى حاجة لأكثر من عشر ساعات لإعطاء الأمر بإلغاء كل القوانين المعطلة للعمل، وإصدار القرار بإعداد دستور عصرى لدولة ليبرالية عصرية؟

هناك إشارة فى الندوة إلى أننا لم نتفق بعد على قيم الديمقراطية، نعم، هذا صحيح فقد اختلطت الكلمات والقيم والمصطلحات وارتفعت درجة التلوث فى الشارع السياسى إلى درجة أنستنا أن قيم الديموقراطية فى جوهرها هى القيم العامة للأخلاق، وإذا كان المصريون قد نسوا هذه القيم أو أصبحوا فى حاجة لتعلمها من جديد فلا بد من البحث عن الجانى فورا، فمن المعروف عنهم أنهم كانوا فجرا للضمير الإنسانى نفسه منذ آلاف السنين، أنا أعتقد أن من يفتقر للقيم الديموقراطية، فاقد فى الأساس للقيم الأخلاقية، ما معنى أن تسمح لى ببناء مصنع يتكلف ملايين الجنيهات ثم تقطع المياه عن المنطقة التى أقمته عليها فتشتعل فيه النيران ولا أجد قطرة ماء فى المواسير؟ ما معنى أن تسمح لى

بإنتاج سلعة ثم تُحملها بالأعباء التى تجعلنى عاجزا عن المنافسة بها فى السوق الحر فتدفعنى الى الإفلاس؟ ما معنى أن تفرض ضريبة مبيعات على كراسات التلاميذ؟ ما معنى أن أذهب للمسرح أو السينما فأدفع أكثر من ثلث ثمن التذكرة للحكومة؟ هل تعاقبنى لأنى أردت الترويح عن نفسى؟ ما معنى أن أشترى «سندوتشا» فتأكل الحكومة خُمسه؟

معناه أنك قررت الامتناع عن العمل والإنتاج وتحولت إلى عبقرى يفكر ليل نهار فى الطريقة التى تجمع بها منى المال للحفاظ على البناء «الديموشراكى» تجمعه منى لتنفقه على الجيش الجرار من العاطلين فى الحكومة ومؤسسات القطاع العام، وعلى إنشاء القرى السياحية يروجون بها عن أنفسهم من عناء البطالة، ماذا سيحدث عندما لا تجد فى يدى وجيبى ما أعطيه لك؟ ما هو الحل لمواصلة استقرار الحال على ما هو عليه، والإبقاء على النظام «الديموشراكى» وتأجيل المجتمع المدنى، أن نكتشف فجأة منجما للذهب بطول الوادى بشرط أن يكون قريبا من سطح الأرض حتى لا نتعب أنفسنا فى الحفر؟ وبذلك لا نضطر للاستدانة ورفع أسعار السلع كل لحظة؟ لن يحل هذا المنجم المشكلة، ففيما قررنا الإبقاء على القطاع العام قرر فرسانه تصفيته، هم جميعا يعلمون أن هذا الوضع مؤقت ومن المستحيل أن يستمر لذلك يلتهمونه قطعة قطعة وماكينة وراء الأخرى، وجنيها بعد الآخر ودولاراً بعد دولار وقرضا بعد قرض.

لقد قرأنا فى الصحف هذا الأسبوع خبرا عن القبض على خمسة وعشرين مديرا فى شركة قطاع عام فى بورسعيد وإحالتهم للنيابة العامة بتهمة إنشاء شركة قطاع خاص تمارس نفس نشاط شركتهم الحكومية، مستغلين فيها كل إمكانات الشركة الحكومية وأدواتها. هذه هى المسألة باختصار، فرسان القطاع العام يصفونه لحسابهم الخاص، وبأسرع الإيقاعات، لأنهم من قراء الصحف ويعرفون أن الآخرين فى كل أنحاء الأرض فشلوا فى الإبقاء عليه.

أما عن مسألة السماح بحزب ماركسى وآخر دينى فى مصر، فهذه إشكالية لن يكون لها وجود بعد خلق الواقع الجديد، بعد إعداد دستور الدولة العصرية

وبعد إزالة الحشائش الضارة من أرض الحقل، بعدها لن تزرع الأرض أشواكا بل الثمار فقط، ومع ذلك ألا توجد فى مصر الآن أحزاب ماركسية الأدبيات؟ إنها ليست أكثر من تجمعات لمثقفين مثاليين يعزفون أصلا عن العمل بين الناس ويعتنقون الأفكار الاشتراكية بدافع من الرغبة المريحة النبيلة فى الثبات على المبدأ، ومواصلة الاستمتاع بذكريات الماضى الجميل، لقد اختاروا غطاءً فكريا يتيح لهم الانسحاب بشرف وراحة ضمير من الواقع ومن مسئولية الحفاظ عليه، ما هو الخطر فى ذلك؟

أما عن الأحزاب الدينية فهى موجودة، تكسب بالتجاهل أكثر مما تحقق بالاعتراف، اختار أقواها أن يتسلل ببطء إلى كل أجهزة الدولة وأقام شبكة اقتصادية واسعة تنتظم كل أتباعه بينما اختارت أحزاب أخرى الديناميت والرشاشات. ولكن كل الأطراف بالطبع على وعى بأنهم أبناء عمومة، من يسبق الاخر فى الوصول إلى الحكم عليه أن يأخذ بيد الآخر، فيما يقول التاريخ أن الأسبق فى الوصول للحكم من هذه الاتجاهات، سيأخذ برقبة الآخر.

كل هذه الظواهر والمخاوف والإشكاليات طبيعية تماما فى مجتمع «ديموشراكى» فعندما تنعدم مصلحة الناس فى الفعل الواضح المثمر الذى يبعث فيهم الأمل والفرحة، سيجدون مصلحتهم - النفسية على الأقل فى الجهل والعنف والتدمير. قال بولتير «ادفع الناس للعمل تجعلهم أمناء» وبذلك يمكن القول احرم الناس من العمل، أو أحرمهم من ثمار عملهم تجعلهم تعساء يفكرون فى التدمير فقط، تدميرك، وتدمير أنفسهم.

وبمناسبة الأحزاب الموجودة الآن على الساحة فى مصر، أعترف أننى أخشى أن يقابلنى فجأة مذيع فى برنامج تلفزيونى ويسألنى عن أسماء رؤسائها، هناك على الأقل خمسة أحزاب أجهل أسماء رؤسائها وبرامجها، أنا واثق أن محرر الشئون السياسية فى أى جريدة مصرية سيعجز عن معرفتها هو الآخر إلا بعد الرجوع لسجلات مجلس الشورى الذى منحهم الترخيص، ولعل ذلك هو

السبب الوحيد لمنحهم هذا الترخيص، أما خيبة الأمل والرفض فستكونان من نصيب أى حزب ينادى أصحابه بالحرية السياسية والاقتصادية، لأنه - ببساطة - ضد الدستور الحالى لذلك لا مفر من ظهور أحزاب وهمية تساعد على تدعيم البناء الديموشراكى.

إعادة بناء الدولة لتنشيط المجتمع المدنى

د. محمد سليم العوا

١- السؤال الذى يطرح نفسه ابتداء هو كيف نحدد مؤسسات المجتمع المدنى التى يدور حولها النقاش؟.

وهذا التحديد يجب أن يأخذ فى الاعتبار قضيتين: الأولى أنه ليس هناك تعداد حصرى لمؤسسات المجتمع المدنى، ليست هناك قائمة تقول: ما يدخل فى هذه القائمة هو من مؤسسات المجتمع المدنى وما لايدخل فيها فليس منها، فمؤسسات المجتمع المدنى متغيرة تقبل دائما أن يضاف إليها ما ينظمه الناس من مؤسسات يحققون بها المشاركة المشروعة فى تطوير الحياة السياسية والاقتصاية والمهنية والاجتماعية والثقافية.

والقضية الثانية: أنه لايوجد مجتمع تغيب عنه تلك المؤسسات، حتى لو لم تعرف بالاسم فإنها توجد بالوظيفة وبالوصف وبالأداء، ليست إذن فكرة مخترعة، ولا هى اكتشاف جديد، ففى المجتمع العربى المسجد، والكنيسة، والوقف، وحلقات الدرس، وتنظيم الحرف والمهن بشيخ لكل منها ومعلمين متدربين، وتجمعات طلاب العلم المرتبطة لزمن طويل بأستاذ معين، والحارة (بتصويرها الاجتماعى المحدود والمعمارى المغلق)، كل أولئك كانوا يقومون بدور المؤسسات الفاعلة فيما نسميه اليوم: بمؤسسات المجتمع المدنى.

وإذا كان الأمر تطور الآن فأصبحنا حين نتحدث عن مؤسسات المجتمع المدنى نتحدث عن النقابات والنوادى والاتحادات والأحزاب، فإن هذا تطور فى وسيلة أداء الوظيفة الاجتماعية التى لم تكن أبدا غائبة وإلا فقد المجتمع وصفه بأنه «مجتمع».

٢- الحديث الذى يدور حول تراث الدولة الإسلامية/ العربية وارتباطه بالاستبداد الشرقى يحول دون قيام الدولة بتطوير مؤسسات المجتمع المدنى حديث مغلوط.

لأن الذى ذكرته قبل قليل عن تعريف المؤسسات يعود بنا فى الواقع الى تنظيم الحياة الاجتماعية والثقافية والمهنية فى الدول الإسلامية، وهو تنظيم معترف به فى دراسات المجتمع الإسلامى ويكفى أن اشير إلى دراسات آدم متز «الحضارة العربية فى القرن الرابع الهجرى» هذا التنظيم ينفى من الأساس قصة التراث الشمولى، والاستبداد الشرقى التى ترددت فى بعض الكتابات وعلى بعض الألسنة.

الواقع أنه إذا كان هناك احتكار للسلطة السياسية بحصرها فى أسرة معينة فى كل فترة تاريخية، فإن هذا الاحتكار لم يستطع أبدا أن يقضى على استقلال الفكر وحرية الفقه والعلم وتطوير المهن والحرف واتساع الحياة الثقافية، حتى حين فرض المعتزلة فى عصر المأمون والمعتصم والواثق فكرهم فى شأن القضية المشهورة بقضية.«خلق القرآن» لم يستطيعوا أن يجبروا الناس جميعا على قبوله، وصمد أهل العلم للمحن صمودا خلدهم فى التاريخ، فأين هذا التراث الذى حال، فى تاريخ الدولة الإسلامية، بين مؤسسات المجتمع المدنى وبين أداء وظائفها؟.

ثم أين هى الدولة العربية أو الإسلامية اليوم التى تنتمى إلى التراث السياسى للدولة الإسلامية؟ أن الدول القائمة اليوم كلها دول قومية تحذو حذو الدولة القومية الأوروبية، غاية الأمر أن الحرية السياسية التى يعيشها الغرب وقيام التنظيم الاجتماعى على أساس ديموقراطى مفقودان فى كل البلاد العربية، ولهذا أسباب عديدة قد تأتى إشارة إلى بعضها لكنه لايعود- قطعا- إلى ما يسمى تراث الدولة الإسلامية.

٣- النظم العسكرية الحاكمة ارتبطت عند استيلائها على السلطة بفكرة

الوطنية، لكنها- وأنا أختلف فى ذلك جذريا مع كثيرين- لا تعتبر التجسيد المادى لفكرة الوطنية.

على العكس فى النظم العسكرية الحاكمة التى سرقت فكرة الوطنية من المناضلين والثوار الذين قادوا العمل الوطنى السلمى والعسكرى ضد المستعمرين فى كل أرض عربية وإسلامية، فلما أوشكنا على الخلاص من المستعمر، استبدل هو بقواته الأجنبية قوات مسلحة محلية لبست لباس الوطنية وانقلبت مرة ثانية على الأبطال الوطنيين والقادة الحقيقيين للنضال ضد الاستعمار، العسكر لايجسدون الفكرة الوطنية بل هم استولوا عليها واحتكروا الادعاء بتمثيلها وكان لسان حالهم وشعارهم: «الحرية كل الحرية للشعب ولا حرية لأعداء الشعب» وكانوا هم الذين يحددون من هو «الشعب» ومن هم «أعداء الشعب» فأى وطنية فى هذا؟.

٤- أنا أرى القضية بالعكس، ليست إعادة بناء الدولة هى الفكرة التى تطرح نفسها عند الحديث عن مؤسسات المجتمع المصرى، بل إن حرية تكوين مؤسسات المجتمع المدنى، وحرية هذه المؤسسات فى مباشرة نشاطها، وحرية الناس «الأفراد» فى الانضمام اليها.. هذا كله هو الذى يطرح فكرة «إعادة بناء الدولة» الأصل الذى نطالب به ونسعى إليه ونعمل من أجله ونناضل كل يوم فى ساحات المحاكم وعلى صفحات الصحف وفى اللقاء بمختلف التجمعات هو حرية مؤسسات المجتمع المدنى، فإذا قيل إن هذا تحول دونه البنية الدستورية والتركيبة السياسية الحالية للدولة، قلنا إن هذه ليست مقدسات فلنعد بناءها معا، لا يجوز أن تكون الدولة ونظمها عائقا يحول بين المؤسسات الاجتماعية التى تقود المجتمع وبين أداء وظيفتها ـ وسيئة الحكم ليست احتكار السلطة السياسية فحسب ـ إنما أهم من ذلك الحيلولة بين الناس وبين تنظيم حياتهم كيف شاءوا وفق مصالحهم، كثير من الناس لايهمهم الشأن السياسى بمعناه الاصطلاحى الضيق، ولكن يعنيهم ويهمهم أن يتاح لهم العمل فى تجمعاتهم المدنية- أيا كان اسمها وشكلها- بحرية، وهذا مفقود، ونحن لا ندعو إلى

إعادة بناء الدولة من الصفر لتقوم مؤسسات المجتمع المدنى، هذا وضع للعربة أمام الحصان، نحن ندعو إلى تحرير مؤسسات المجتمع المدنى من سلطة الدولة، فى مصر مثلا قانون الجمعيات والقوانين الاستثنائية والقانون المسمى بقانون الإرهاب وقوانين الصحافة والأحزاب والعيب ومحكمة القيم، وعشرات الأمور المماثلة كلها عوائق تضعها الدولة- وهى التى صنعتها- أمام مؤسسات المجتمع المدنى.

نحن نقول أزيلوا هذه العوائق، فإذا كانت العوائق لا تزول فى زعم البعض إلا بإعادة تكوين الدولة فتعالوا نعيد تكوينها وبناءها معا، ولاتقعوا فى خطيئة احتكار ذلك، أو فى إثم الوقوف فى وجهه لأن البديل هو هذا التفكك الذى نعيش فيه، وهذه اللامبالاة القاتلة، وهذا الشعور السائد بعدم الانتماء، وأخيرا العنف المدمر الذى استغله الأعداء الصهاينة لتصدير الإرهاب ليضربوا جميع العصافير بحجر واحد. . الدولة ضد الإسلاميين، والشعب ضد الإسلاميين، وضد الدولة التى تعجز عن حمايته، والأمن المفقود يصيب الاقتصاد فى مقتل، وهكذا يتحطم الكل على صخرة واحدة، والبديل الوحيد الصحى والصحيح هو الحرية والعمل فى الضوء للجميع، مؤسسات المجتمع المدنى هى أولى الوسائل وأفضلها لتحقيق ذلك.

٥- الفكر القومى فى أصله فكر بناء، وأنا لا أقف منه موقف العداء، والفكر القومى الذى يستحق هذا الوصف يأخذ فى اعتباره العناصر المميزة لكل أمة، وإلا لم يكن معبرا عنها تعبيرا صحيحا.

نعم أساء تبنى النظم الفاشية الحاكمة للفكر القومى إساءة بالغة إلى هذا الفكر، وبغض فيه كثيرا من القوى الفاعلة فى المجتمع العربى الإسلامى وجعل بعض هذه القوى يعادى الفكرة القومية من الأساس ولكن الإنصاف يقتضى أن نعلن أن الفكر القومى ليس بديلا للعقيدة الدينية وأن تبنى النظم الفاشية لهذا الفكر ليس وحده سببا كافيا لرفضه، بل إننا نرى الخير حيث يكون ونقول كما قال الرسول صلى الله عليه وسلم «نحن أولى بموسى منهم!».

نحن ننكر على الذين يستبدلون بالدين الفكرة القومية، ولكننا نقف موقف الإنصاف من الفكرة القومية نفسها لأنها عامل جمع وتوحيد ونحن لا نملك إلغاء أى عامل من عوامل توحيد الأمة الإسلامية وتجميع قواها لمواجهة تحديات القرن المقبل.. بل تحديات اليوم التى نحياها جميعا.

٦ - الأحزاب السياسية فى الوطن العربى نوعان: أحزاب حكومية صنعتها الحكومات على عينها، وهى وإن حازت أغلبيات برلمانية لاتمثل الشعوب وليس لها وزن جماهيرى حقيقى ولا تعبر عن عقيدة سياسية تنطلق منها وتبنى برامجها عليها وتسعى لسيادتها، وأحزاب أخرى تعبر عن الثقل الجماهيرى الحقيقى، ولها عقائد سياسية واضحة ومواقفها من قضايا الوطن والأمة مواقف محددة تنبع من ثوابت العقيدة السياسية لها، وسواء أكانت هذه الأحزاب معترفا بها رسميا كالإخوان المسلمين فى الأردن وحزب الله فى لبنان وحزب البعث فى سوريا والعراق أم غير معترف بها رسميا كالإخوان المسلمين فى مصر والناصريين الى وقت قريب، فإن هذا النوع من الأحزاب هو الذى يجب التعويل عليه والتعامل معه عند الحديث عن دور الأحزاب فى بناء مؤسسات المجتمع المدنى.

وبعض هذه الأحزاب مارست دورها فعلا فى بناء مؤسسات المجتمع المدنى، وأنا أعنى هنا الدور المتميز لجماعة الإخوان المسلمين فى مصر فى النقابات المهنية والجمعيات الخيرية ونوادى هيئات التدريس، وقد تجلى وجودها وبرزت جهودها فى مواجهة الكوارث المحلية كالزلزال وغرق بعض المدن فى العامين الماضيين وفى الكوارث العربية أو الإسلامية كالصومال فى أثناء الحرب الأهلية والبوسنة والهرسك حتى اليوم، مثل هذه الأحزاب لايمكن إهمالها فى العمل من أجل إحياء مؤسسات المجتمع المدنى، وإذا أهملت رسميا فإنها تعمل فعليا شاءت السلطة أم أبت..

أما النوع الأول من الأحزاب فلا أمل يعقد عليه ولا قدرة له يستطيع استغلالها فى البناء الاجتماعى، ولا طاقة جماهيرية يمكن له تحريكها حتى يسهم فى هذا البناء

السلفية السياسية وتجديد الفكر العربى

د. مصطفى الفقى - السيد ياسين - المستشار طـارق البشرى
محمد سيد أحمد - د. أسامة الغزالى حرب - د. محمود أباظة

محاولة للخروج من الدائرة المفرغة.

هذا وصف دقيق لهذا النقاش الذى مثلته ندوة السلفية السياسية وتجديد الفكر العربى.

كانت - بالفعل - محاولة لكسر زنازين الجمود الفكرى والعقائدى، ومحاولة للانطلاق خارج إطار العجز وعدم الإمكان، ومحاولة للالتحاق بالمستقبل والتعبير عنه خارج نطاق الماضوية والاستغراق فيها.

فإحدى سمات العقل العربى بمختلف فصائله، وانتماءاته - الآن - الارتباط بالمقولات القديمة، واعتماد مرجعية الماضى، والإعلان العصبى عن أن طرفاً ما يمثل التاريخ، وأن بقية الأطراف ضد هذا التاريخ.

وإحدى سمات العقل العربى بمختلف فصائله وانتماءاته - الآن - الانخراط فى معزوفة صاخبة بحثاً عن تفسيرات لهذا الماضى تبدو متسقة مع العصر، وتنقيباً عن تأويلات لهذا الماضى تبدو متمشية مع الزمن، وطرحاً لتبريرات حول هذا الماضى تبدو منسجمة مع المستقبل، وخطورة هذا النهج تبدو بوضوح حين لا يكون فى النصوص القديمة ما يتسق مع العصر، أو يتمشى مع الزمن، أو ينسجم مع المستقبل، على حين تلصق بها محاولات التفسير والتأويل والتبرير صفات ليست لها ... وهنا ينفصل العقل العربى عما يجرى فى الدنيا تحت رعاية شعار «إن مقولاتى صالحة لكل زمان ومكان».

وإحدى سمات العقل العربى بمختلف فصائله وانتماءاته - الآن - استيراد

مشاكل الطروحات الفكرية والفلسفية والسياسية الغربية، ومحاولة تلبيسها عسفاً للواقع العربى، أو جبر هذا الواقع العربى أن ينحشر فى إطارها، من دون إدراك حقيقى - ليس فقط لخطورة استخدام مرجعيات ترتبط بالماضى - وإنما لخطورة استخدام مرجعيات ترتبط بماض ليس ماضينا.

. . . .

الإشكالية كبيرة . . والمحاولة واجبة للخروج من الدائرة المغلقة، ولكسر زنازين الجمود الفكرى، والانطلاق خارج إطار العجز وعدم الإمكان، وللالتحاق بالمستقبل والتعبير عنه.

ومن هنا عُقدت هذه الندوة فى السادسة من مساء ١١ أكتوبر عام ١٩٩٣، وشارك فيها الدكتور مصطفى الفقى المفكر المعروف ومدير المعهد الديبلوماسى فى القاهرة، والأستاذ السيد ياسين مدير مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية، والمستشار طارق البشرى نائب رئيس مجلس الدولة، والدكتور أسامة الغزالى حرب رئيس تحرير دورية السياسة الدولية، والدكتور محمود أباظة رئيس لجنة الشباب فى حزب الوفد الجديد.

كانت هذه الندوة مثالاً جيداً جداً، فى إظهار جوانب اللقاء والالتقاء المتاحة فى حوار وطنى، يضم الفرقاء المختلفين، بل وبدا المشاركون فيها راغبين، ساعين إلى هذا اللقاء.

كما ظهرت فيها - إلى حد كبير - خطورة استخدام بعض المصطلحات من دون خلق «اتفاق» أو «وفاق» حول تعريفاتها، بل وظهر أن شيوع وذيوع بعض التعريفات غير الدقيقة على الساحة السياسية والفكرية فى مصر وبالذات فى الصحف، هو مسبب أساسى لحالة عدم تمثل الأبجديات الخاصة بكل تيار، ومن ثم الانخراط فى عمليات النفى المتبادل من ممثلى أى تيار لممثلى بقية التيارات.

هذا - بالطبع - فيما يتعلق بتعريفات المصطلحات المتداولة والمتعارف عليها،

فكيف يكون الحال بشأن مصطلح أُطلق فى هذه الندوة للدلالة على حالة فكرية وسياسية معنية من دون سوابق فى استخدامه، إذ خرج بمعنى السلفية من دائرة التعبير عن الإسلاميين فقط، إلى دائرة أوسع تشمل ممثلى التيارات الأخرى، وتمثل حالة من حالات الاستغراق فى الماضوية والركون إليها، والقعود عن التجديد والالتحاق بالمستقبل.

. . . .

صاغ **الدكتور مصطفى الفقى** رؤيته ورأيه صياغة محكمة، تنقلت بسلاسة منطقية فريدة بين عناصر التاريخ والفقه والفكر السياسى والاجتماعى، وقدمت إسهاماً تجديدياً لافتاً، كانت عناصره:

* أن السلفية السياسية ليست نقيضاً للتجديد.

* أن التجديد يمكن أن يرتبط بالعودة إلى مراحل سالفة فى التاريخ.

* أن السلفية تساعد على التجديد من منظور انتقاء الأفضل من الماضى ومزجه بالأفضل فى الحاضر.

* أن تآكل الفكر القومى أدى إلى بروز نزعة شعوبية وأن الصراع بين التيارين القومى والإسلامى مصطنع ولا مبرر له، إذ أن كل الظروف تدفع للالتقاء والتعايش بينهما.

* أن المنطقة ستدفع ثمن محاولات تهميش الإسلام والعروبة.. ما لم نرفع أى تناقض بينهما.

. . . .

أما **محمد سيد أحمد** فقد بدا معنياً بالجانب الفلسفى لإشكالية الندوة الرئيسية، وإن تطرق إلى عدد من الجوانب السياسية التطبيقية، وجاء فى آرائه:

أن السلفية السياسية قائمة فى كل الأيديولوجيات التى تُرجع المتغيرات إلى ثوابت، وأن الثابت - عندنا - هو الرفض، والمتغير هو الأيديولوجية، وأن

الماضى فى السلفية السياسية متخيل أكثر منه ماضياً حدث فعلاً، وأن العيب فى النظرية الماركسية وليس فى تطبيقاتها، وأنه من الخطأ حصر السلفية فى الارتباط بنموذج وإلا ما كان الشيوعيون الذين أدانوا موسكو سلفيين، وأن فوكوياما ابتدع ليبرالية مطلقة كنقيض للتاريخ، وأن الليبرالية أكثر قدرة من غيرها على أن تتخلص من السلفية، وأنه لم يكن ممكناً التوفيق بين القومية والماركسية لأنهما مشروعان متعارضان.

. . . .

وقال **السيد ياسين**: إن السلفية توجد فى أى مجتمع متقدم أو متخلف، وإن السلفية السياسية لا تمثل مشكلة إلا إذا كانت تياراً سائداً، وإن الخطابات السياسية السلفية غالبة على كل الاتجاهات فى مصر، وإن النقد الذاتى العربى يعانى فقراً رغم وجود بوادر مشجعة.

. . . .

أما **المستشار طارق البشرى** فقد عرض عناصر رأيه الحاسمة والمتوازنة على النحو التالى:

* من يجدد داخل إطار أيديولوجى معين، لابد أن يعود إلى المصدر.
* أن السلفية ليست ضد التجديد ولا ضد المستقبلية.
* أن الماضى هو تجربة الإنسان وأساس مرجعيته ومعاييره.
* أن السلفية لا صلة لها بالغلو أو التطرف أو الجمود.
* أن ظروفنا الراهنة لا تسمح بإقامة مشروع قومى عام.
* أن أسلوب إدارة الحوار العربى لا يتيح استيعاب كل العناصر الإيجابية، ولا يصل بنا إلى تكامل.
* لا يوجد تعارض بين الإسلام والقومية والليبرالية لأنها مستويات مختلفة.

. . . .

ومن جانبه طرح **الدكتور أسامة الغزالى** حرب أسخن الآراء والمداخلات فى هذه الندوة، والتى كانت مثاراً لتعقيبات عديدة حين قال: إن السلفية السياسية تتناقض مع التحديث والتقدم، وإن السلفية لا تتعلق بنصوص وإنما بحنين إلى نموذج كامل، وإن صدام حسين ليس سلفياً، وإنما متخلف، وإن الثنائيات الفكرية والسياسية ظاهرة عادية لا عيب فيها، وإن الليبرالية الوفدية سلفية ترتبط بنموذج ما قبل ١٩٥٢ فى مصر، وإن التناقض بين الإسلام والقومية أساسى وليس مصطنعاً، وإن مشكلة السلفية ليست فى العودة إلى النص وإنما إلى ممارسات لا علاقة لها بالنص، وإن المتغيرات العالمية الهائلة تدفع إلى وتُبرر الترحال الفكرى.

. . . .

أما **الدكتور محمود أباظة** فقد سعى إلى تفسير موقف الليبرالية مما هو سلفى، مفرقاً بين ما يتصوره البعض سلفية ليبرالية، وبين ضرورة إعادة إنتاج المقولات الليبرالية بعد صمت كامل فرضته عليها ثورة يوليو، وقال: إن السلفية موجودة فى الغرب، كما فى العالم الإسلامى، وإن التناقض بين الحنين إلى الماضى والأمل فى المستقبل هو من طبائع الأمور، وإنه لا توجد سلفية ليبرالية لأن الانطلاق من الفرد يكفل التجدد، وأن الطابع الشمولى لمشروعيه القومى والإسلامى يفرض التعارض بينهما.

. . . .

ومضت وقائع هذه الندوة تطرح مثالها المتميز، المُظهر لإمكان اللقاء والالتقاء فى حوار وطنى، يضم الفرقاء المختلفين، وتطرح - أيضاً - تصويباتها وتصحيحاتها لحالة فوضى التعريفات والمصطلحات على الساحتين الفكرية والسياسية فى مصر.

وفيما يلي نص الندوة:

د. عمرو عبد السميع : لعل مصطلح السلفية السياسية - فى حد ذاته - قد يحتاج إلى إيضاح، فالملاحظ أن معظم التيارات الفكرية والسياسية تتبنى تقديس النصوص بحيث ترى أن الحقيقة حقيقة واحدة ومطلقة. نحن نتساءل عما إذا كان هذا يرجع إلى خلل فى بنية العقل العربى نفسه، أو فى الأيديولوجيات والأفكار الأكثر رواجا واستهلاكا فى المجتمع العربى، أو أن معتنقى هذه الافكار والأيديولوجيات الذين يعجزون عن مجاراة التطور الذى يحدث فى مجتمعاتهم، أو فى البيئة السياسية التى قد تعوق الحوار السياسى بين الأطراف المختلفة بما يدفع كل طرف إلى الانسحاب على ذاته والانغلاق فى أسر الجمود الفكرى والعقائدى؟

السيد ياسين: حين دُعيت لهذه الندوة عن السلفية السياسية وتجديد الفكر العربى، فكرت أولاً ماذا تعنى السلفية السياسية، وأعتقد أن للسلفية السياسية معنيين أساسيين، المعنى الأول: هو التشبث بالنصوص الأيديولوجية القديمة والتفسير الحرفى لها أياً كان النص الأيديولوجى، فالمقصود هنا هو التشبث بالنصوص المؤسسية للأيديولوجية والتفسير الحرفى لها.

والمعنى الثانى فى تصورى: أنها تعنى التشبث بممارسات سياسية قديمة، وعدم الاقتناع بأن تغير الظروف لابد أن يؤثر على اتجاهات الممارسة ففى أى مجتمع سياسى هناك سلفيون، سواء كان مجتمعا متقدما أو مجتمعا متخلفا، ولكن تبقى نسبة السلفيين إلى المجددين والمبدعين، فهذه هى القضية وبشكل عام لا نخشى موضوع السلفية السياسية إلا إذا أصبحت تيارا سائدا فى المجتمع، هنا يصبح المجتمع السياسى فى حالة خطورة أو فى حالة جمود، لكن فى جميع الأحوال هناك فى أى مجتمع سياسى خطاب سلفى سواء كان ماركسياً، أو ليبرالياً، أو إسلامياً، وهناك أيضاً خطابات تجديدية، ولكن يحدث الخطر حين يسود الخطاب السلفى فى الفكر أو فى الممارسة.

ولعلنا نعانى هذا فى مصر فى الوقت الراهن إلى حد كبير، حيث توجد غلبة للخطابات السياسية السلفية فى كل الاتجاهات، وكلمة سلفية سياسية يمكن أن تكون مجردة لذلك ينبغى أن نصفها بشكل عينى محسوس، آخذين فى الاعتبار أنها قرينة للخطابات السياسية الأساسية فى مجتمعنا، فهناك سلفية سياسية إسلامية أى الإسلام السياسى، وهناك سلفية ماركسية، وهناك سلفية ليبرالية، وهناك سلفية قومية عربية متمثلة فى التيار القومى العربى.

ولكل نوع من أنواع السلفيات هذه أسباب وأنا سأكتفى بالإشارة الموجزة إلى تصورى لسبب وجود السلفية فى كل تيار.

بالنسبة للتيار الإسلامى السياسى أعتقد أن مشكلة هذا التيار ترتبط بالخشية من الاقتراب من باب التجديد بعد أن سادت ردحا من الزمن، فكرة إغلاق باب الاجتهاد، مما يدل على أن مسألة الاقتراب من النص الدينى تحوطها محاذير، لكننى أتكلم عن التيار السياسى الإسلامى الراهن فى طروحاته أو تيار الإسلام السياسى وهى طروحات سلفية وتحلم بما أسميه الفردوس المفقود، هذا الفردوس المفقود هو الماضى الإسلامى الذهبى أو كما كتب أحد كبار المفكرين الباكستانيين الإسلاميين المجددين أن الهدف الأسمى لهذا الخطاب الإسلامى هو استعادة مجتمع المدينة، وله كتاب اسمه «مستقبل الحضارة الإسلامية» يتحدث عن مشروع العمران نسبة لعمران ابن خلدون، ويقول إن هدف هذا المشروع هو استعادة مجتمع المدينة.

هذا المفكر اسمه سرداد، وهو من أحسن الكتّاب الإسلاميين الباكستانيين، ولذلك اندهشت لقوله هذا، فهو رجل مثقف ثقافة واسعة المدى وعصرية، وعالم اجتماع على أعلى مستوى، والحديث عن استعادة مجتمع المدينة هذا أسميه الحلم بالفردوس المفقود.

أما جمود النص الماركسى فأحد أسبابه فى تصورى التشبث بالعودة إلى الجذور، جذور الأيديولوجية الأولى وفشل محاولات التجديد، وقد أشير إلى

محاولة «التوسير» فى فرنسا لتجديد النص الماركسى من خلال قراءة جديدة له، وهذه المحاولة أحدثت ضجة فى العالم كله، وتوجد مدرسة «التوسيرية» إن صح التعبير، ولكن انتهى مشروعه بالفشل، وذهب إلى روما فى مؤتمر شهير عقدته روسانا روسندس التى كانت عضوا بالحزب الشيوعى الإيطالى واستقالت منه وكان لعنوان المؤتمر دلالة، وهو «الماركسية فى المجتمعات ما بعد الثورية».

وقال التوسير كلمة مهمة وهى: «كنا نبحث فى مشروعنا للتجديد فى قراءة الماركسية عن جوهر خالص للنظرية، فاكتشفنا أنه ليس هناك لائحة نظرية جوهر خالص»، فمحاولة القراءة فى النص للعثور على الجوهر النقى الخالص هى فكرة ميتافيزيقية، وليس هناك نص له جوهر خالص يمكن أن نبحث عنه وننفى عنه الجمود»، وأنا أعتقد أن هذه فكرة ثمينة عند التوسير.

أما جمود النص الليبرالى المصرى، فقد أدى إلى ما أسميه إعادة إنتاج نفس المقولات القديمة، لماذا؟ لأن هذا النص الليبرالى المصرى فى الواقع وقف عند الليبرالية فى لحظة ما من لحظات تطورها ولم يلتفت إلى التطورات الكبرى فى الخطاب الليبرالى المعاصر، وأنا أدعى أن الليبرالى المصرى ليس عنده أية فكرة عن التطورات الحديثة لليبرالية الغربية وخصوصا الثورة التى أحدثها «جون رولز» فيلسوف «هارفارد» فى كتابه «نظرية العدل» حين ذكر أن هناك مبدأين للعدل هما الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية، ولأول مرة فى تاريخ الليبرالية تدخل العدالة الاجتماعية فى صميم بنية النظرية الليبرالية، وكتاب «جون رولز» أحدث ثورة فى العالم كله، لكن لا أعتقد أن الليبراليين المصريين على وعى بهذه الثورة الليبرالية، وبالتالى هم يعيدون إنتاج المقولات القديمة نفسها، التى هى أشبه ما تكون بليبرالية القرن التاسع عشر، وأعتقد أن أى حديث عن السلفية العربية ينبغى أن يبتعد عن التجريد وأن ندخل فى الأنماط المختلفة للسلفيات الموجودة.

د. عمرو عبد السميع : اسمح لى أن أسأل - أيضاً - فى هذا الإطار حول ما ذكرت قبل قليل عن البيئة السياسية وكيف تدفع عبر غياب الحوار إلى تخندق

كل أصحاب فكر معين فى خندق ينغلق على مقولاته الفكرية القديمة، وأن أسأل أيضا عما إذا كانت هذه مسئولية السياسيين أو المثقفين؟

السيد ياسين: هذا السؤال ينقلنى إلى نقطة كنت أود تأجيلها، لكن يمكن فتحها الآن، لأن السلفية فى مقابلها فكرة التجديد، حيث نقيض السلفية هو التجديد، فى الفكر النظرى وفى الممارسة أيضا وفقا لهذا الفكر، والتجديد يقتضى حرية الاجتهاد فى ضوء ضمان حرية التعبير، وفى ضوء الإيمان بمشروعية التعددية الفكرية وقبول الآخر، فالاجتهاد والتجديد يفترضان عدم نفى الآخر والدخول فى حوار مع الآخر، إنما أهم ما فى موضوع التجديد -أعتقد- هو الإيمان بأنه فى الوقت الراهن انتهى عهد ما يمكن تسميته الأنساق الفكرية المغلقة، سواء كانت ماركسية أو رأسمالية جامدة أو ليبرالية، وهذه إحدى مقولات ما يسمى «ما بعد الحداثة» أى سقوط ما يسميه «ليوتار» الفرنسى «الميتاناراتيفز» وأنا أترجمها بالأنساق الفكرية المغلقة التى تنهض على أساس مجموعة مسلمات تُسلم -حتمياً- إلى مجموع نتائج، وهذا النسق سقط، وأصبح التفكير مفتوحاً بشكل مختلف، إنما أهم مسألة فى التجديد الفكرى هى مسألة النقد الذاتى، وكيف يمارس كل تيار النقد الذاتى لطروحاته ولممارساته.

لكن النقد الذاتى العربى فى أزمة وفى فقر، وإن كانت هناك بوادر مشجعة، فقد ظهرت للمرة الأولى محاولات فى النقد الذاتى العربى فى السنوات الأخيرة، وأهمها كتاب عبد الله النفيس عن الحركة الاسلامية بعنوان «أوراق فى النقد الذاتى»، فللمرة الأولى يمارس التيار الإسلامى النقد الذاتى، وهناك أيضاً فى النقد الذاتى الماركسى كتاب كريم مروة بعنوان «حوارات» والندوة التى عقدها مركز دراسات الوحدة العربية عن «الحوار القومى العربى» تضمنت نقداً ذاتياً للقوميين والإسلاميين، وقبلها الندوة التى عقدها المركز نفسه عن «مسألة تقييم ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢» وكان منها نقد ذاتى للناصريين، وأعتقد أن هذه بداية الخلاص من السلفيات، بأن يمارس كل تيار نقده الذاتى، ولكن النقد الذاتى لا يكفى فى تصورى، فمن أجل تجديد الفكر العربى لا بد مما أسميه

الدراسة النقدية لفكر الآخر، هذه نقطة أساسية سواء كان الآخر داخل المجتمع أو الآخر الغربى أو خارج المجتمع عموماً، هذه الدراسة النقدية لفكر الآخر لا بد أن تقود - إذا تمت بشكل منهجى - إلى الإبداع والتجديد فى ضوء الذاتية الثقافية للمجتمع وفى ضوء الخصوصية السياسية لكل مجتمع عربى معاصر.

د. عمرو عبد السميع : الدكتور مصطفى الفقى الملاحظ أن طرح مصطلح السلفية فى حد ذاته يقوم على افتراض وجود الفكر البديل، هذا الفكر البديل كيف يمكن أن يقوم فى المجتمع العربى وفى المجتمع المصرى فى ظل سيادة ما يسمى بتقديس النصوص مرة أخرى؟

د. مصطفى الفقى: أعتقد أن السلفية عموما دون الدخول فى تقسيمها إلى تيارات مختلفة تعنى فى تعبيرها البسيط عودة إلى الأصول أو بحث عن الجذور، وهى ترتبط بعدد من العوامل تأثرت بالواقع الذى توجد فيه، وربما يكون هناك عامل سيكولوجى مثل الحنين إلى الماضى، وقد يكون هناك عامل سياسى اجتماعى مرتبط بالبحث عن الهوية، يعنى الإحساس بميوعة الشخصية القومية وغياب الذات يدعو - فى الغالب - إلى البحث فى تاريخ السلف وتأثير هذا التاريخ على صياغة الحاضر وبالتالى المستقبل. ولذلك السلفية قد ترتبط بفكر أو عودة إلى فكر معين، أو ترتبط بكاريزما شخص معين، يعنى حتى مجرد اهتمام المسلمين مثلا بالبحث فى سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام، لا أستطيع أن أقول إنه مجرد حنين إلى الماضى، أو بحث عن الهوية، إنما هو محاولة استعادة مجتمع فاضل يتصورون أن فيه خلاص المسلم، فالمسلم فى لحظتها كانت له السيادة والريادة، وهو صاحب الكلمة والمنعة والعزة والعدل الاجتماعى وغيرها من القيم، ويقارن هذا بما هو فيه الآن من مظالم وضغوط، وطمس للهوية، وتذويب للشخصية وتفوق الآخر، يعنى أقول إن السلفية لا ترتبط إلا بالعصور التى يشعر فيها الفرد بالضياع أولاً وبالشعور بالنقص أمام الآخرين على نحو يدعوه للبحث فى الأصول، وهذا يشبه - حتى - علاقات الأفراد، فعندما يجد الشخص أن مركزه السياسى والاجتماعى يتدهور يتجه إلى

البحث عن الأنساب أى إلى من ينتسب ومن كان جده ومن كان أبوه، السلفية ليست مرتبطة بالمفهوم الدينى - فحسب - وإن كان هذا هو الشائع، يعنى كل الاهتمام بالسلفية فى العقود الأخيرة مرتبط بمفهوم العودة إلى النصوص والأصول الدينية بالدرجة الأولى، إنما طبعا السلفية أوسع من هذا لأنها تتصل بكل التيارات الموجودة، يعنى أذكر - مثلاً - وأنا فى الهند كانت هناك حركة سلفية قوية عند الهندوس فى صورة عودة إلى الجذور وإحياء الهندوكية كتراث ثقافى ودينى، لأن الهندوكية ليست ديناً بقدر ما هى ثقافة ونمط من الحياة، وكان هذا يدعوهم إلى رفض الوجود الإسلامى ورفض التاريخ الاسلامى ومحاولة هدم المساجد واستعادة المعابد، فهى ترتبط بضغوط توجد فى عصر معين وتحفز الأفراد إلى هجرة زمنية ترتبط بفترات معينة فى التاريخ يستدعيها الخاطر لكى يتمثلها، وهنا أريد ان أشير قبل أن أجيب على سؤالك مباشرة إلى نقطة قد أختلف فيها مع البعض، وهى أننى لا أتصور أن السلفية - بالضرورة - نقيض للتجديد، فقد تكون صيغ التجديد أو بمعنى آخر تطور المجتمعات، مرتبطة بالعودة إلى بعض المراحل السابقة فى التاريخ وهى - حتى - شبيهة بظاهرة الموضة، فأحيانا من أجل تجديد شكل الأزياء والملابس يعود الإنسان إلى أزياء الثلاثينيات والعشرينيات وكذلك يرجع إلى «موديل» السيارات القديم، فأقول - إذن - إنه ليس مجرد البعد الزمانى لفكرة السلفية يجعلها بالضرورة متناقضة مع حياة العصر، فمن الممكن انتقاء بعض مظاهر السلفية السياسية - بمعنى محدد - لتصبح ركيزة لتقاليد سياسية تستعاد أو تستمر، يعنى مثلا فكرة مثل فكرة نسق أو أسلوب اختيار الحاكم، فمن الممكن أن يتم بانتخابه وفقاً للديمقراطية الغربية، لكن بأن يأخذ شكل تنصيبه بعض مظاهر حياة السلف، وقد لا تكون سيئة لأنها تحافظ على الشكل وأنا ممن يؤمنون بأن الشكل جزء من المضمون، واستمرار التقاليد مهم ولازم، فقد يرتبط التجديد أحيانا بإحياء بعض مظاهر السلف، ولا تصبح السلفية فى هذه الحالة بالضرورة نقيضا للتجديد، بشرط أنها لا تكون مسألة نقلية كاملة وإنما

مسألة عقلية انتقائية، أى اختيار ما هو أفضل فى تلك المجتمعات وتطويره، وهذا يخدم الشخصية القومية ويخدم الهوية، أو يدعم قضية الذات وبروزها فى المجتمع، وأنا أتمثل دائماً النموذج الهندى، فالشخصية الهندية ترفض الميوعة وترفض الاندماج فى المجتمعات الغربية، وتحافظ على الهوية ارتباطا ًبفكر سلفى خاص بشخصية الهندى فى المجتمع الهندى القديم، ويظهر ذلك فى مظاهر الزواج والحياة وطبيعة الأكل وشكل الأكل وطقوسه.

وآتى إلى السؤال حول ما إذا كان غياب نظم بديلة أو فلسفات سياسية هو الذى يدعو إلى اعتناق فكر السلف أو العودة إلى السلفية؟، طبعا هذا جزء مهم من الموضوع، وهو الإحساس بأن تجربة النظم المختلفة أثبتت فشلها، فأصبحت العودة إلى السلفية أكثر الأمور راحة لأن فيها جزءا من الراحة النفسية لمن يفكر فى اعتناق شىء معين تعرض للتجريب، وجربه آباؤه وأجداده وعاش فيه الأسلاف، فهذا يعطى إحساساً بنوع من الطمأنينة ورضا الذات، وعلى المستوى الجماهيرى الأكبر، يمكن أن يحدث هذا، وأظن أن السلفية فى الإسلام فيها هذا المعنى، معنى الركون إلى ما نجح فيه السلف وارتبط فى الذهن بالنجاح والتفوق والتميز فى وقت تنهار فيه النظم القائمة أو تفشل أو لا يتحقق بها النجاح المطلوب.

والموضوع يرتبط دائماً بكاريزما، حتى عندنا على المستوى العربى، فأحيانا عندما نفكر فى المجتمع العربى فى لحظات تفوقه حيث برزت فى التاريخ أسماء ارتبطت بهذا التفوق، فهذا يثير فى الذهن الكثير من نوازع الرضا، والحنين للماضى، والرغبة فى ربط التجديد بهذه الأفكار، يعنى أقول ليست كل السلفية فيها معنى الرجعية مثلا، بالعكس قد تكون السلفية أمراً يساعد على التجديد وهو انتقاء الأفضل من الماضى ومزجه فى الأفضل من الحاضر، فأنا لا أرى أن السلفية يجب أن تكون نقيضا للتجديد.

طبعا زيادة دور الفرد فى مرحلة تاريخية معينة تؤدى إلى الرغبة فى العودة إلى الماضى وبخاصة أن التاريخ ملىء بالأوهام، لأن بعد الشُّقة الزمنية عن

الحدث تجعل له صورة مثالية تماماً مثل البعد عن اللوحة، حيث تختفى المظالم والخطايا، ويظهر بريق المجد الذى يستدعيه الخاطر لعصر يعيش فيه ويتصور أن هذا هو الأفضل.

وتجديد الفكر يحتاج إلى رؤية شاملة وكاملة، قد يكون الماضى جزءاً منها وهذا يؤكد إلحاحى على رفض مفهوم التناقض بين السلفية والتجديد وبشرط ألا تكون السلفية هى نقل للماضى بما له وما عليه، وإنما تكون عملية انتقائية تسمح بإظهار الهوية، وإبرازها، وفى نفس الوقت التواؤم مع أفكار أخرى شائعة فى العصر تسمح بنظام بديل لا يكون نقلا من مجتمعات أخرى، وهذا ليس حلا توفيقياً بقدر ما هو تطبيق للواقع، وهناك تجارب كثيرة جدا، فعلى سبيل المثال يوجد مجتمع متقدم وينطوى على تحديث فى كل الأطر الاجتماعية والثقافية والاقتصادية، ومع ذلك يتضمن ظلالاً معينة من سلفية، وهذا يظهر بالذات فى المجتمعات الآسيوية، حيث تشعر بأن ظلال تاريخ ثقافى تطل على الناس وتربط ماضيهم بحاضرهم، وبوجود نوع من الاستمرار ودوام التقاليد.

د. عمرو عبد السميع : أستاذ محمد سيد أحمد نحن بصدد أوضاع إقليمية ودولية جديدة تجعل كل ما هو منسوب إلى الماضى له مرجعية مختلفة عن هذا الواقع الذى نعيشه، نحن بصدد تغيرات كونية تشمل انهيار الاتحاد السوفييتى وتداعيات أزمة الخليج، وتشمل - فيما تشمل أيضاً - الاتفاق الفلسطينى - الإسرائيلى، فى تصورك ما هو المأزق الفكرى الذى وقعت فيه التيارات الفكرية فى مصر وفى العالم العربى نتيجة مثل هذه الأوضاع الجديدة؟

محمد سيد أحمد: أبدأ أولاً بالحديث عن مفهوم السلفية، لأننا - اليوم - بصدد ندوة علمية وفلسفية أكثر منها سياسية، وليست صدفة أننا - من حين لآخر - نعود إلى العموميات والأساسيات، والسلفية كلمة حديثة فى علم السياسة، وحتى كرؤية فلسفية، ولذلك لم يستقر لها مفهوم محدد، وهى تهل فى المعرفة بصورة أو بأخرى، وربما تكون بدأت بالسلفية الدينية، ولكن عُمّمت على مختلف المدارس الفكرية، وأعتقد أنه إذا بحثنا عن تعريف سريع فهى

تعنى مرجعيات منسوبة إلى الماضى بدلا من المستقبل، أى تنطلق من مرجعيات فى الماضى، وهى نتاج إشكالية تغيير مفاجئ فى العالم، مما أشعرنا بأن مرجعيات سابقة لا يجوز الافتراض بأنها صحيحة، لأنها مرجعيات، وانتهينا عند هذا لأنه لا بد من إعادة النظر فى أشياء كثيرة، فربما المسألة قفزت للمقدمة بسبب هذه الأوضاع التى نحن فيها، طبعا هذا يثير إشكاليات كثيرة، أولاً قضية الثوابت والمتغيرات، يعنى فى نهاية الأمر المفترض أن هناك ثوابت وهناك متغيرات، طبعا السلفية هى إرجاع متغيرات إلى ثوابت، السلفية هى رفض متغيرات معينة وإرجاعها ونسبتها إلى الثوابت بينما يقتضى الجديد النظر إليها كمتغيرات وليس كثوابت، فهى تنطلق من نوع من اليقينية فى الرؤية والانطلاق من موقع يقينى معين، بحيث يجد من يتبناها نفورا من فكرة الانفتاح على ظروف مختلفة، أى على متغيرات فيها مساس باليقينيات، ويؤدى هذا إلى استيعاب الجديد فى التقليدى وفق رؤية معينة، فهى فى هذا تنسحب على كل الأيديولوجيات، ولا تخص أيديولوجية معينة أكثر من غيرها، والفكرة نفسها كاشفة عن أوجه قصور فى المرجعيات، يعنى أنا - مثلا - فى تجربة جيلى.

أقول إنه فى الأربعينيات من كان يريد الرفض، كان يرفض من منطلق ماركسى أما فى الستينيات فمن كان يريد رفض النظام العالمى، كان يرفضه من منطلق قومى عربى، وبعد ذلك فى الثمانينيات أو التسعينيات أصبح الرفض من منطلق دينى إسلامى.

والمعنى أن الثابت فى هذا كله هو الرفض، والمتغير هو الأيديولوجية، على عكس ما هو مفترض عادة، لكن لما نجد أن هناك شيئا مشتركا بين أيديولوجيات مختلفة من منطلق الرغبة فى التعبير عن رفض، فمعنى هذا أن هناك اتجاها للاستعانة بأيديولوجية أكثر فعالية فى الحشد دونما نظر إلى الأيديولوجية فى حد ذاتها، ولذلك تجد نفس المناهج، والفرق فقط فى المراجع، يعنى ممكن تكون كتب دينية فى القرن الرابع عشر، أو كتب ماركسية

فى القرن التاسع عشر، أو غيره، لكن فى نهاية الأمر، الآلية واحدة فى محاولة تفسير وتبرير سلوكيات فى الحاضر استنادا إلى حجج مستمدة من أن أيديولوجيات فى الماضى تملك قدسية معينة، أو تملك مصداقية معينة، تكسب التصرف الحاضر شرعية، فهى عمليات من هذا النوع وطبعا هذه مشكلة تعرضنا لفلسفة التاريخ، ولمدى مشروعية اكتشاف مصداقية هذا التاريخ بتلك الطريقة، وأنا أعتقد عموماً ان كل الماضى الذى نبحث عنه هو ماضٍ تصورناه أكثر منه ماضيا حدث فعلا.

وأعتقد أن فكرة السلفية تفرض نفسها فرضا لما نجد أنفسنا مجبرين على أن نطرح ما سبق أن طرحناه فى إطار مختلف وربما فى إطار أوسع، ومثال لذلك صراع فرنسا وألمانيا الذى طرح فى إطار صراع قومى، بين دولتين وأمتين فى اوروبا، ثم جاء الاتحاد السوفيتى فأصبحت المواجهة بين الاشتراكية والرأسمالية، ووجد أن الاندماج بين الدول القومية فى أوروبا الغربية أدى إلى تناقض أكبر، والتناقض الأكبر طرح التناقض السابق فى إطار أوسع، وبالتالى فى إطار آلية مختلفة لأنه إزاء التناقض الأكبر ظهرت الحاجة إلى تجاوز التناقض السابق بين الطرفين السابقين، ربما نجد أشياءً مماثلة - يعنى مثلاً - الحرب الباردة بين نظامين وبعد ذلك اكتشاف أن البشرية عرضة لأن تُفنى نفسها بنفسها بسبب الأسلحة العصرية والتكنولوجية العصرية، فأصبح الصراع فى هذه الحالات إزاء تناقض أكبر أو إزاء خطر أكبر، ومن هنا الحاجة إلى إعادة معالجة أو النظر إلى الأسلوب السابق فى المواجهة على أنه سلفى، أى أنه تجاوزته الأحداث، ويجب إعادة طرحه فى إطار مختلف، وهنا تبرز الحاجة لتجاوز النظرة السابقة، وطرحها فى إطار مختلف، فعلى سبيل المثال، مرجعية القومية فى الشرق الأوسط طرحت الصراع العربى الإسرائيلى بلا مخرج، حيث القومية العربية فى مواجهة القومية اليهودية أو الصهيونية.

ولننظر هنا إلى مرجعية الحضارات التى يتكلم عنها «هنتنجتون» الذى يفترض بطريقة - تكاد تكون قدرية - أن الحضارات محكوم عليها أن تتصارع

إلى غير أجل، وهناك مرجعية الجنس البشرى لأنه مهدد فى كوكبنا والموارد مهددة بالتبديد والاستنزاف، أو مرجعية البيئة وأخطارها التى تطرح علاقات بشرية على أساس عدم السعى لإزالة الآخر بل علينا أن نبحث كيف نجعل صراعنا مع الآخر شيئا سلبيا للطرفين، أو شيئا إيجابيا لهما لو أمكن، فنحن نجد أنفسنا إزاء مآزق موضوعية تفرض علينا تجاوز الرؤية السلفية السابقة إلى ما هو مختلف، وهذا يثير بالطبع قضايا كثيرة، ولا أريد الدخول فى تفاصيل لكن هناك مشكلة الأيديولوجية، وإلى أى حد تحمل الأيديولوجية معنى يمكنه إعطاء مبرر وجود، ولكن يمكن أيضاً أن يترتب عليه أشكال سلفية، تحول دون تجاوز الإشكاليات المطروحة فى ظرف معين، هناك حاجة إلى هذا التجاوز وطرح إشكالية العلم ويقينية العلم، ونرى فى عصرنا الكثير، يعنى طروحا كثيرة حول مدى يقينية العلم حيث تُطرح المستقبلية فى مواجهة السلفية، والمستقبلية غير السلفية، فالسلفية نظام مغلق لأنها تنسب نفسها إلى نظام فى الماضى وبالتالى نظام اكتمل، بينما المستقبل مفتوح، والمرجعية فى المستقبل هى - باستمرار - مرجعية مفتوحة وليست مقررة نهائيا وتحتمل افتراضات مختلفة، أى أنها نظام مفتوح وتختلف كثيرا فى أسلوب معالجتها، فالسلفية عكسها المستقبلية، عكسها أنك تطرح مرجعيتك فى المستقبل، بما تنطوى عليه من نظام مفتوح يتكون من عناصر غير نهائية، وهذا أسلوبها وهو أسلوب آخر فى مواجهة الواقع وفى معالجة مشاكل السياسة، وأظن أننا اليوم محكوم علينا بأن نسعى على الأقل لأن لا نلتزم بموقف سلفى إزاء المتغيرات، وربما على الصعيد العالمى وجدنا أن نظاما معينا عالميا أشرف على نهايته، أو حدث فيه نوع من الانفجار من داخله، وأنه ترتب على ذلك الحاجة إلى رؤية أخرى، طبعا بسبب القصور فى الأدوات التى تحل محل الأدوات التقليدية فى البحث والمعرفة، والسلوك السياسى فيه أوجه قصور كثيرة.

ومن هنا كانت أهمية مناقشة مثل هذه الموضوعات الفلسفية ونحن نتحدث فى السياسة، لأننى لا أعتقد أننا سنجد مخارج للمآزق السياسية التى تواجهنا -

اليوم - ما لم نطرح أولا هذه القضايا كقضايا نظرية قبل أن نعالجها كقضايا عملية وسياسية، وأكتفى بهذا القدر.

د. عمرو عبد السميع : أنا فى الحقيقة لم أكتف. . فإذا هبطنا من هذا المستوى الفلسفى، وتحدثنا عن أكثر التيارات السياسية معاناة من أفكار السلفية ربما يكون التيار الماركسى - بالذات - لأنه عانى على مستويين: المستوى الأول حين أصابه هذا الجمود الفكرى، والعقائدى، تأثرا بالدولة الماركسية الأم أو العقيدة الأم، وثانيهما هو أنه لم يستطع أن يتخلص من تأثير هذا الجمود بعد زوال الدولة الأم، هذه واحدة، الثانية أنه عجز عن ابتكار صيغ أخرى مختلفة عن الماركسية القديمة، كما فعل الشيوعيون الروس مثلا؟

محمد سيد أحمد: فيما يتعلق بهذا الموضوع أرى أن الماركسية -فعلاً- من أكثر المدارس التى تعانى الآن، يعنى مثلا السلفية الدينية ليست لديها مشكلة وهى غير قلقة وإنما لديها طمأنينة وارتياح، أما فيما يتعلق بالماركسية، فالواضح أن الهندسة الاجتماعية فى عصرنا فشلت والمحاولات التى أجريت انتهت بمأزق، ومن هنا حدث انهيار فى التطبيق، طبعا خط الدفاع الأول أن تقول إن الفشل فى التطبيق لكن النظرية صحيحة، لكن حتى النظرية الماركسية تقول إنه لا نظرية بدون تطبيق وبالتالى لا تطبيق بدون نظرية ومن هنا لا نستطيع أن نفصل النظرية فصلا كاملا فإذن العيب لا بد أن يكون فى النظرية وليس فى التطبيق.

يأتى بعد ذلك أن الماركسية نسبت نفسها إلى العلم وإلى المعرفة العلمية للمجتمع، فالأصل هو العلم، العلوم الطبيعية، ثم العلوم الاجتماعية، الماركسية تسلم بهذا لكن العلم فى القرن التاسع عشر يختلف كثيرا عن العلم فى القرن العشرين.

وكان هناك تفاؤل كبير بشأن القدرة على السيطرة على مقدرات الإنسان وإعادة تشكيل وضع الإنسان وفق مخطط مقرر سلفا، لكن العلم فى هذا القرن بدأ يؤمن أكثر بأن بعض الآليات - المصححة لنفسها بنفسها - أكثر قدرة فى

التعبير عن النشوء والارتقاء، بالطبيعة من عمليات تدخل بشكل مباشر وبمردود عكسى، الموضوع معقد طبعا، وهو مفتوح للبحث اليوم، لكن أنا أتصور أنه لكى تتجاوز الماركسية أزمتها لا بد أن تتصدى لمشاكل بهذا المستوى، يعنى أن تستطيع أن تجد مخارج بمجرد التلفيق أو الافتراض أن النظرية - كما كانت - صحيحة.

كل هذا انتهى ولا بد من وجود ما هو أبعد نظراً من ذلك، وأظن هناك قضية الرجوع مرة ثانية إلى اختبار عملية العلوم الاجتماعية، فهناك حديث - مثلاً - فى بعض مجالات العلم عما يسمى بالذكاء الجماعى الذى يتجاوز الذكاء الفردى، فمن الممكن أن يكون الذكاء الجماعى فوق مستوى ذكاء كل فرد فى المجتمع، أياً كان ذكاء أفراده، والسؤال هو إلى أى حد تستطيع آليات مثل الديمقراطية أو غيرها أن تصحح نفسها بنفسها، وهل يمكن لأحد أو لآخر أن يقول «أنا التاريخ» فالتاريخ هو نحن جميعا، ولم يكتشفه أحد.

وبهذا المعنى إذا أردنا الهندسة الاجتماعية فى المستقبل فهناك قضايا لابد أن نتصدى لها بأسلوب أو بآخر، فإذن الماركسية - اليوم - تعانى فعلا أزمة كبيرة لكن لا أعتقد أن هذه الأزمة - بالضرورة - أزمة إنهيار وموت، أتصور أن منطلقات من هذا النوع قد تُنسب للماركسية أو قد لا تنسب للماركسية، ولكنها تبشر بأشياء فى المستقبل.

د. عمرو عبد السميع : ورد فى كلام محمد سيد أحمد حديث عن فكرة.. هى فكرة الثنائيات السائدة فى الحياة الفكرية والسياسية العربية، فكرة أنا مع التاريخ وأنت ضد التاريخ، ليبرالى/ يسارى، شيوعى/ رأسمالى، عربى/ إسرائيلى فهل تعوق مثل هذه الثنائيات السائدة فى الفكر العربى إنتاج البديل؟

د. أسامة الغزالى: سأبدأ أيضاً بأن أسهم فى هذه الاجتهادات حول مفهوم السلفية لأنك طرحت مفهوماً غير شائع، ويغرى بالبحث فيه والكلام الذى سبقنى إليه السيد ياسين ومصطفى الفقى ومحمد سيد أحمد يغرى بهذا أكثر،

وبذلك تكون هذه الندوة أسهمت فى إيجاد مفهوم جديد يساعد على إثراء الحياة السياسية والفكرية العربية بمعارف جديدة، وقضايا جديدة.

وأنا - فى الحقيقة - عندما أبلغت بعنوان الندوة، كان بالنسبة لى مسألة مثيرة، وأخذت أفكر ما هو المقصود بالسلفية وماذا يمكن أن يكون مقصودا، وهذا فى حد ذاته نوع من الممارسة الذهنية فعندما تبحث عن معنى مصطلح، يكون السؤال هو: أين تبحث عن هذا المعنى؟ هل هو فى ذهنك؟ هل هو فيما يقول الناس من أفكار، هل هو فى الواقع. هل هو فى الطريقة التى ظهر بها هذا المصطلح، هل هو فى الطريقة التى استخدم بها هذا المصطلح من الذين أطلقوه إذا كان قد أُطلق؟ والمهم هنا فى الواقع أنك لا تحدد فقط المصطلح، وإنما تحدد أيضاً ما يميزه عن غيره، لكى تكون معبرا عن شىء ما مفهوم، فخطر ببالى - فى الحقيقة - تعريف معين أطرحه للسلَفية السياسية، وليست هذه مسألة ترف نظرى، وإنما تتضمن نوعاً من التحديد الأكثر وضوحا للقضايا المثارة فى النقاش السياسى، وفى هذا السياق أتصور أن السلفية السياسية ابتداء هى شكل أو نمط معين من أنماط الفكر السياسى، أو التفكير السياسى، ويؤكد هذا عنوان الندوة «السلفية السياسية وتجديد الفكر العربى».

تجديد الفكر السياسى العربى يحمل ضمناً أننا نتكلم فى إطار الفكر السياسى، ففى هذا السياق أتصور أن السلفية يمكن أن يقصد بها الإيمان بوجود مجتمع سياسى فاضل وجد فى مرحلة تاريخية سابقة، والاعتقاد بصلاحية هذا المجتمع فى الوقت الحاضر والمستقبل، وبالقطع نقيض هذا هو الايمان بفكرة التحديث أو الإيمان بفكرة التقدم نحو المستقبل، إنما الأهم منه أن هذا المفهوم يمكن أن نميزه عن كثير من المفاهيم الأخرى. وأعتقد أننا يمكن أن نجد أوجهاً كثيرة للسلفية، يعنى السلفية ليس فيها الجمود الفكرى أو المذهبى، وهنا أنا أختلف مع ما طرح من أن الوقوف عند النصوص أو التفسير الضيق هو الجمود الفكرى والمذهبى أى الدوجماتية، لكننى أتصور أن السلفية ليست هكذا. السلفية شىء آخر، فهى لا ترتبط بعلاقة الواقع بالنصوص،

وإنما هى - فى الحقيقة - متعلقة بنموذج بأكمله قام بالفعل، يعنى مجتمع تحدد بالفعل وهناك حنين إليه، يعنى ليس مجرد نصوص نظرية وإنما يتكلم عن مجتمع بأكمله وجد فى ظرف معين.

إذن السلفية سمتها الأولى أنها تختلف عن الجمود الفكرى أو الجمود المذهبى وعن الدوجماتية وهى أيضا تختلف عن التخلف الفكرى، بمعنى أن التخلف الفكرى معناه أن نفكر بالطريقة القديمة، وأن نرفض الاعتراف أو نعجز عن استيعاب المتغيرات فى الفكر الحديث، وبالتالى أنت تفكر بطريقة قديمة، لكن هذا لا يدخل فى ذهنى أنا ضمن مفهوم السلفية الفكرية، يعنى على سبيل المثال لا أعتبر صدام حسين مثلاً سلفياً، وإنما متخلف.. بمعنى أنه عاجز، رغم أنه يستعمل كل آلات العصر الحديث، لكنه يفكر وكأنه يعيش فى قرن مضى، وبنفس الطريقة - أيضاً - الخومينى وهو لا مانع لديه من أن يستوعب حقائق العصر وإنما يفكر بطريقة قديمة.

والسلفية أيضا بهذا المعنى تختلف - ثالثاً عن المثالية لأن المثالى ينظر أو يعتقد بمجتمع أفضل فى المستقبل أو فى المثال أو فى العالم النظرى أى مجتمع لم يوجد بعد، هذا هو المثالى، إنما السلفى لا.. هو يعتقد أن المجتمع وجد بالفعل وانتهى.

ورابعاً : يمكننى القول بأن السلفى يختلف عن المحافظ، المحافظ هو شخص يقدس التطور ويؤمن بأن قيمة المجتمع والمثال الأفضل لتطور المجتمع هو النظر إليه من خلال تطوره التاريخى، المحافظ يرفض الثورة، ويرفض التغيير العنيف، ويؤمن بالتدرج لكن السلفى ممكن أن يؤمن بالثورة، وممكن أن يحمل على المجتمع كله فى سبيل العودة إلى المجتمع القديم الموجود فى ذهنه، وعلى هذا فالسلفية بهذا المعنى، يمكن تمييزها عن أشياء أخرى فى الحقيقة ، وعندما أحدد هذا المعنى للسلفية أتمثل فى ذهنى النماذج الفكرية أو النماذج الشائعة فى الفكر السلفى العربى، فأجد أن السلفية تنطوى على ثلاثة عناصر: العنصر

الأول: وجود نموذج سياسى متكامل نظرياً وتطبيقاً، والثانى: أن هذا النموذج موجود فى الماضى، والثالث: أن هذا النموذج صالح الآن بدون أى مراعاة للظروف الحالية، يعنى عدم الاعتقاد بأن هناك أى ظروف حالية يمكن أن تقلل من قيمة وأهمية مثل هذا النموذج.

بهذا المعنى فى الحقيقة، السلفية نعرفها فى أكثر من مذهب من مذاهب الفكر السياسى ويمكن أن نناقش، كل حالة على حدة، ويمكن أن نصل إلى تشريح لبعض ملامحها وأسبابها، ويمكن أن يكون هذا موضعا للنقاش، لكننى سأرجع الآن للسؤال عن الثنائيات فى الحياة السياسية: ليبرالى / يسارى، شيوعى/ رأسمالى، فى الحقيقة هذه الثنائيات ليست عيبا فى ذاتها، وهى إحدى حقائق الحياة السياسية فى أى مجتمع، حيث توجد هذه المقارنة بين الشيوعى والرأسمالى والليبرالى أو اليسارى، أو شىء من هذا القبيل، لكن المهم - فى هذا - أنها فى أحد جوانبها تعكس أو ترتبط بهذه الظاهرة السلفية السياسية، بمعنى أنها يمكن أن تعبر عن الالتقاء بين من يرون المجتمع الفاضل فى الماضى، أو بين من يراه فى المستقبل، أو بين من يحيلون المجتمع الفاضل ليس للماضى أو المستقبل وإنما إلى نموذج آخر موجود فى مكان آخر أو فى مجتمعات أخرى.

لكننى لا أتصور أياً كانت أهمية هذه الظاهرة أو أياً كان استفحالها أنها فى ذاتها تمثل مشكلة من مشاكل الفكر السياسى على الإطلاق، أما المهم هو أن تعبر عن توجهات سياسية حقيقية ولها مضمون أكثر من أن تكون مجرد مقابلات فكرية بعيدة عن أرض الواقع.

د. عمرو عبد السميع : طرح الأستاذ السيد ياسين فيما يتعلق بالاتجاه الليبرالى فكرة إعادة إنتاج النصوص، وأن هذا الاتجاه جمد عن الفكر أو الحركة وعجز عن ابتكار صيغ جديدة وهذه ملاحظة تبدو حقيقية، لأننا نسمع من كل الليبراليين المصريين تصورات عدة كلها مرتبطة بالتراث الليبرالى أى بمقولات

سابقة وردت فى المجناكارتا، أو فى وثيقة حقوق الإنسان الفرنسية ولم نسمع عن تفكير جديد يستهدف إنتاج واقع جديد.

محمود أباظة: سأبدأ أيضاً بمناقشة مفهوم السلفية انطلاقاً من عنوان الندوة وهو «السلفية السياسية»، يعنى السلفية ، بمعناها السياسى، وتجديد الفكر العربى، إذن نحن لا نتحدث عن السلفية فى الغرب لأنها موجودة أيضا، وإنما نتكلم عن السلفية السياسية فى العالم العربى وهى تعنى بالنسبة لى الإسلام السياسى ولا شيئاً آخر، رغم كل ما طوّف بنا فيه الأستاذ السيد ياسين من سلفيات أخرى، السلفية السياسية بهذا المعنى تعنى العودة إلى نموذج سياسى وإلى مجتمع كان قائماً سلفاً، وبهذا المعنى لا توجد سلفية سياسية فى العالم العربى - فيما أعلم - إلا فى إطار حركة الإسلام السياسى.

لكن السلفية السياسية ليست مقصورة على العالم الإسلامى، ولا على العالم العربى، فعندما كنت فى فرنسا فى السبعينيات، كانت هناك مجموعة أو منظمة سياسية اسمها مجموعة «شارل مارتل» التى تمثل إحدى رواسب حركة اليمين المتطرف، التى تدعو للعودة إلى تقسيم العالم إلى غرب وشرق، وصد الزحف الإسلامى ممثلاً فى المهاجرين الذين يضطرون للذهاب إلى أوروبا والعيش فيها حتى بدون صوت سياسى مسموع، وهناك تيار آخر أقل عنفاً فى ناد اسمه نادى «كلوب لوروج» أو نادى الساعة، وهو يجمع مجموعة مثقفين ومفكرين فى فرنسا يتزعمهم بنواه يدعون للعودة لمجتمع ما قبل الدين المسيحى، يعنى للمجتمع الرومانى الذى يمثل الغرب فى حالته النقية قبل أن يكون مختلطاً بأى أثر شرقى.

إذن السلفية تعنى أن هناك مجتمعاً سياسياً كان قائماً ونموذجاً محدداً وتطلب العودة إليه، ولا تطلب العودة إليه فكريا فقط بالكتابات، وإنما تطلب العودة إليه بتنظيم سياسى معين، يستهدف العمل فى الساحة السياسية من أجل الوصول للحكم لإقامة هذا النظام، وفيما أظن، أو فيما فهمت فالمقصود بالسلفية - على هذا النحو - هو الإسلام السياسى، وطبعاً تجديد الفكر العربى

هوالشق الآخر، وليس من الضرورى أن نجدده فى مواجهة الإسلام السياسى إنما قد يكون من المفروض أن نجدده مع الإسلام السياسى أو إلى جانب الإسلام السياسى، هذه ملاحظة أولى، والملاحظة الثانية أن مسألة التناقض بين الحنين إلى الماضى أيا ما كان هذا الماضى، والأمل فى المستقبل أيا ما كانت الصورة التى نتصورها للمستقبل تعتبر من طبيعة الحياة البشرية، هذا التناقض هو ليس فقط التاريخ البشرى، وإنما هو الحياة الإنسانية منظوراً إليها من زاوية فردية بحتة. . ، فالإنسان طوال حياته - شأنه فى ذلك شأن المجتمع - ينازعه حنين إلى الماضى ويدفعه أمل فى نظام مختلف عن هذا المنطق الذى يعيشه.

إذن فى هذا الإطار وبعيدا عن المعانى الفلسفية العميقة أنا أتصور أنه عندما نتكلم عن ضرورة تجديد الفكر العربى فى مواجهة السلفية السياسة، أو إلى جانب، أو من داخل السلفية السياسية بالنسبة لمن يؤمن بها، أعتقد أن قضية بهذا المعنى تصبح قضية جوهرية - ليس فقط - فى الفكر السياسى العربى فى هذه الحالة، وإنما فى الحياة السياسية العربية والمصرية.

وبالنسبة للسؤال عن السلفية الليبرالية - أولاً - لا أعرف أن لليبرالية نصوصا، فالفكر الليبرالى يعتمد على الفرد ويعتمد على الفردية الشديدة جدا، حيث ينظر إلى الفرد من حيث كونه فردا وبصرف النظر عما يحيط به، وهذا هو الفكر الليبرالى فى حالته النقية جدا، وبالتالى من الصعب جدا أن نقارن قيمة النص فى الفكر الليبرالى، بقيمة النص فى الفكر الماركسى - مثلاً - أو فى أى فكر له أيديولوجية تقوم على النصوص، طبعا هذا لا يعنى عدم وجود أى نصوص على الأطلاق، وإنما أقصد أن قيمتها متواضعة جدا، وهذا واضح فى الناحية الاقتصادية مثلا، يعنى الليبرالية الاقتصادية النصوص فيها ما هى الا عبارة عن دراسة للواقع وليست محاولة لتطويع الواقع لما يجب أن يكون، والليبرالية المصرية أرى أنها مظلومة جدا فى أنها تتمسك بالماضى وبمرجعية الماضى، كل ما فى الأمر أنك لكى تقرأ كتابا، لا بد أن تعرف الأبجدية، والأبجدية الخاصة بالحريات العامة - فى فترة ما - فقدت تماما من الحوار

السياسى، ومن إنتاج الفكر السياسى فى مصر، فكان طبيعيا أن نعود مرة أخرى للحديث عن قضايا أولية لأن هذه القضايا الأولية كانت محل النقاش، فقد اشططنا كثيراً فى الحقبة الاشتراكية أو الحقبة التى ساد فيها الفكر الاشتراكى، لأنه فى الواقع نبع من الدولة، ولم ينبع من الأمة فى مصر، فترة الشطط الاشتراكى هذه أدت إلى أن هناك مسائل لم يناقشها الاشتراكيون فى أى مكان آخر فى العالم، واعتبروها فى أقصى الحالات حقائق تجاوزها المجتمع، لكننا أنكرناها تماما وأخفيناها تماماً، فكان من الطبيعى أنه عندما أعيد فتح الباب، ظهر الليبراليون الذين كان مكتوبا عليهم الصمت، وكان عليهم أن يشرحوا بعض القواعد الأولية التى يجب أن يقوم عليها البنيان.

وهناك تجديد فى الفكر الليبرالى، وتجديد واسع جدا وأعتقد أنه من الظلم الشديد أن ننكر هذا فنحن لا نتحدث لا عن «المجناكارتا» ولا عن غير ذلك، وإنما نتحدث عن حقوق الإنسان بطبيعة الحال، نتحدث عن الدستور، ونتحدث عن استقلال القضاء ونتحدث عن حرية الصحافة، وملكية وسائل الإعلام وإدارة وسائل الإعلام، نتحدث عن ملكية وسائل الإنتاج التى أدت فى كل مكان - عندما احتكرتها الدولة - إلى غياب الحريات العامة.

هذه مسائل لم تكن مطروحة فى العشرينيات ولا فى الثلاثينيات ولا فى الأربعينيات عندما كان الخطاب الليبرالى خطاباً سائداً، وبالتالى فأنا لا أجد إطلاقا ان هناك عودة إلى الماضى ولا تمسكا بالماضى ولا بالمجناكارتا، ولا حتى بدستور ١٩٢٣.

د. عمرو عبد السميع : رجع هؤلاء الليبراليون إلى الحياة العامة فى مصر ليطرحوا بعض التصورات الأولية أو القواعد الأولية عن الليبرالية ولكن لم أسمع أحدا منهم يتحدث عن الليبرالية الجديدة، لم أسمع أحدا منهم يشير إلى تصعيد الفكر الليبرالى فى مبادئ لها علاقة بالعدل الاجتماعى.

د. محمود أباظة: أولا الليبرالية الجديدة والقديمة كلتاهما لم تغفل - أبداً -

قضايا العدل الاجتماعى فعلى الأقل، من أوائل القرن العشرين القضايا الاجتماعية مطروحة بشكل صارخ ومطروحة فى قلب الخطاب السياسى الليبرالى، ويجب أن نقول إذا كانت الليبرالية المصرية - فيما بين الثورتين - تأثرت بالليبرالية السائدة بدول غرب أوروبا، فهى بالضرورة تأثرت بهذه القضية المحورية الخاصة بالتلازم بين توزيع السلطة وتوزيع الفائض هذه كانت القضية، وكل الكتابات ابتداء من لطفى السيد وانتهاء بطه حسين، لم تغفل إطلاق قضية العدالة الاجتماعية باعتبارها ضرورة أو شرطا لازما لاستمرار النظام الليبرالى الذى يقوم على أن من يملك الأغلبية يحكم، لكن طبعا - على الأقل فى الجانب الاقتصادى البحت - تطور الفكر الليبرالى جدا، وتطور الفكر الليبرالى تبعه تطور المجتمع نفسه، يعنى لم يسبقه، وإنما لحق به، فالنظام الليبرالى - بمعنى التقنين - هو الذى أعطى للنقابات وخصوصا النقابات، العمالية دورا فعالا فى اللعبة السياسية، وهذا الدور هوّ الذى أرغم قيادات الأحزاب السياسية الموجودة أن تأخذ - ليس فقط - القضية الاجتماعية فى الاعتبار، ولكن أن تقيم حوارا مع من لا يملكون الثروة ولكنهم - بالضرورة - فى نظام ليبرالى يقوم على الانتخابات العامة ، يملكون جزءا من السلطة.

د. عمرو عبد السميع : أين يبدو هذا التطور الفكرى الليبرالى المحلى على سطح الحياة العامة الآن فى مصر، وفى أية ممارسات؟

محمود أباظة: أعتقد أنه يظهر - مثلاً - فى المرتكزات الفكرية لجمعية النداء الجديد التى تطرح مفهوما فنياً حديثا لليبرالية، وأقول (فنياً) لأن الليبرالية تتجدد باستمرار لكن - طبعاً - يوجد اقتراب فنى جديد للقضايا القومية من زاوية الليبرالية أعتقد أيضاً أن ما يكتب عن الليبرالية يأخذ الطابع السياسى أو الكلى أكثر من الطابع الإقتصادى أو التطبيقى، لأنه لا يوجد حتى الآن تسليم بالقواعد الأساسية التى يقوم عليها النظام الليبرالى، فمثلا قيل فى النصف الأول من القرن التاسع عشر أنه لا تقوم حريات عامة إلا على أساس الحريات الشخصية، ولا تقوم حريات شخصية بدون قضاء مستقل وبدون صحافة حرة،

فى ذلك الوقت كانت الصحافة حرة، وهذان شرطان لازمان لقيام الحريات الشخصية التى يجب أن تتوافر حتى تقوم الحريات العامة، فإذا نحن فى الأسس الأولية عن الحريات العامة، وعن استقلال القضاء وأنت تعلم أن عندنا قضاء مستقل لكن عندنا قضاء استثنائى، وما دام هناك قضاء استثنائى لا يمكننى القول بأن القضاء مستقل لأننى أستطيع ترك القضاء العادى المستقل، والذهاب للقضاء الاستثنائى، فإذن لا يكون القضاء مستقلا إلا إذا كان قضاء واحدا، وهذا غير قائم، ومازال لدينا من يدافعون عن أنه يجوز قيام القضاء الاستثنائى رغم أنه يتعارض مع استقلال القضاء، ثم ما هو وضع الصحافة؟ . . يقولون لنا أن الصحافة حرة، لا، الصحافة ليست حرة ووسائل الإعلام ليست حرة وإذا لم نستطع أن نحرر الصحافة ووسائل الإعلام تحريراً كاملاً، لا يجب أن نتكلم عن حريات عامة ولا يجب أن نتكلم عن ديمقراطية ولا نتكلم عن نظام ليبرالى، وإنما نتكلم فى الهواء، واذا دخلنا فى الحديث عن الزوايا الاقتصادية المختلفة لنظام ليبرالى دون أن نتفق ودون أن نقيم توافقا وطنيا واسعا حول الأسس التى يقوم عليها النظام الذى يحترم الحريات العامة، نكون كمن يحرث فى البحر.

د. عمرو عبد السميع : المستشار طارق البشرى، بدا واضحا أن التيار الإسلامى أحد التيارات التى يلتصق بها تعبير السلفية بكل التعريفات التى سمعناها الآن، ولكن اسمح لى أن أرجع إلى أحد الأفكار التى طرحت الآن فى هذه الندوة عن أن الضد لفكرة السلفية هو المستقبلية، كيف تبدو ملامح المأزق الذى يواجهه التيار الإسلامى فى هذا الإطار وخاصة إذا ما وضعنا فى الأعتبار أن الأسس الفكرية له مرتبطة إلى حد كبير بالفكر الإخوانى - مثلاً - وهو فكر صيغ فى العشرينيات من هذا القرن على نحو معين، وأنه لم تحدث - منذ هذا التاريخ - عملية تجديد واسعة، ربما حاول الأستاذ عمر التلمسانى - مثلاً - أن يقوم بمثل هذا التجديد ولكنه حوصر من قبل الحرس القديم فى قيادة الإخوان المسلمين، وتراجع عن أفكاره التجديدية، بما مثل - فى الحقيقة -

نكسة لفكرة التجديد عموما والتى كان الإمام محمد عبده قد طرحها قبل ذلك، وبما فتح الباب أمام أن يتبنى التيار الإسلامى الآن فى موجته الجديدة فكرة العنف، والاعتصام بنصوص سلفية اختارها بشكل انتقائى من التاريخ الإسلامى دون أن يكون عليها توافق عام.

طارق البشرى: أريد أن اتكلم بشكل أعم عن هذا الموضوع. . فعندما يرد لفظ سلفية لا بد أن نعرف ما هى السلفية، وهذا السؤال طرح نفسه علينا جميعا ونحن منفرذون كل منا بنفسه وأنا - حقيقة - جاءت فرصتى لكى أتكلم فى النهاية، فاستمعت إلى كل التعريفات الموجودة، ووجدت فيها قدرا من التميز ولكنى وجدت فيها اتفاقا فى المساحة العامة منها، وأنا متفق مع هذه المساحة الأعم التى استطاع أن يعبر عنها الأستاذ محمد سيد أحمد بكلمة الأطر المرجعية المأخوذة من الماضى، وأتصور أن هذه العبارة هى الأقرب وهى تمثل المساحة المتفق عليها بيننا فى هذه الجلسة، وأريد أن أضيف جزئية إلى كل ما قيل عن مفهوم السلفية، وهو يوضح جوانب شتى منها، وهو غير مختلف عن بعضه البعض فى الحقيقة، لكن يمكن لاستكمال الصورة إلى حد كبير، أضيف الجانب التاريخى، لأننى أتصور أن بداية المفهوم السلفى فى تاريخنا الحديث طرحته حركة محمد بن عبد الوهاب التى قامت دعوتها على التخفف من ممارسات الطرق الصوفية بما فيها من خوارق وخزعبلات - أحياناً - وبما لحقها من هذه الأمور، والعودة إلى الفكر الصافى النقى، وكذلك التخفف من التعصبات المذهبية داخل الفكر الإسلامى والانتماء المذهبى المانع من التعامل مع الآخر داخل هذا الفكر، وكانت هذه بداية حركة محمد عبد الوهاب، ومن هذه البداية قال إذن نعود إلى السلف، نعود إلى الماضى، وأتصور أن هذه هى الآليات الفكرية والذهنية الخاصة بأية حركة تريد أن تتخفف من الحاضر مع الاحتفاظ بالإطار المرجعى الأسبق، وتريد أن تتخفف من التجارب الوسطية بين هذا الإطار المرجعى السابق وبين ممارسات القرون والدهور التالية، والتفسيرات المختلفة التى لحقت بهذا، يقابله - فى هذا - محاولات داخل الفكر الماركسى

أيضاً بنفس الطريقة فعندما كانت تريد أن تتخفف من فكر الاشتراكية الديمقراطية تعود إلى ماركس، أى العودة إلى المصدر.

من هنا أنت تتعامل مع أيديولوجية لها نصوص ولها ضوابط ولها أسس، ولها إطار، فلا بد أن تلجأ إلى الإطار نفسه وتأخذ منه مباشرة، عندما بدأ البعض يتخفف من التطبيقات الشيوعية المختلفة أصبح السؤال: هو العودة إلى قراءة جديدة لماركس، وهنا يعود أيضاً إلى المصدر ويأخذ منه مباشرة، والذى حصل لدى محمد بن عبد الوهاب، أنه قال: أمامنا القرآن والسنة ونبدأ بهما، فهنا هو أخذ النصوص الثابتة، وطبقها على الواقع مباشرة، وتخفف من كل اجتهادات السابقين بين هذه النصوص وبينه، والمشكلة - هنا - أننا نتصور السلفية الآن بشكل أوسع مما كان يتصورها هو أو حركته، نحن نتصورها بشكل إطار حضارى عام، لكن أيا منها لم تكن مطروحة بهذا الإطار الحضارى العام، لآن هذا الإطار كان قائماً، فلم يظهر التحدى المخيف بالنسبة له ،ولا أقلق أحدا فى هذا الوقت، هذا الكلام كان فى أواسط القرن الـ١٨ ولم يكن فى هذا الأمر مجال للتحدى وإنما كان أمامه بعض التطبيقات يريد ان ينتهى منها ويعود إلى الماضى، كانت أمامه أساسا مشكلة الشرعية، ومشكلة فقهية، وكان يستطيع اللجوء إلى القرآن والسنة، وكفى فلماذا قال السلف؟، لأن فى تطبيقه السلف مصدر من المصادر، يعنى الصحابة، وممارسات السلف، وأعمال الناس فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، وأعمال أهل المدينة هى أحد الدلائل على السنة وعلى قيام السنة، فهو هنا كان يعود إلى مصدر تشريعى يأخذ منه مباشرة، مع التخفف من التفسيرات الوسيطة، والتجارب الوسيطة، هذه النقطة مهمة جدا أن نتكلم عنها اليوم فيما يتعلق بـ هل السلفية نقيض التجديد أو السلفية نقيض المستقبلية، ولذلك أتفق مع الدكتور الفقى تماما فى أن السلفية ليست نقيضا للتجديد فعندما نريد أن تجدد داخل إطار أيديولوجى معين سنعود إلى المصدر، وهذه آلية حتمية طالما أنك باق داخل هذا الإطار الأيديولوجى، فالسلفية - هنا - هى فى أصلها محاولة للتخفف من الماضى

وللتجديد بمعنى المواءمة بين النصوص الثابتة والمصدرية الثابتة، وبين الواقع المتحرك والمتغير أو واقع اليوم المعاش، وهذه كانت بدايتها فى هذا المجال، ثم بدأت بداية أخرى على أساس حضارى وهذه كانت مقترنة بأوضاع التغريب فى بلادنا وهى لم تبدأ مع ما استوردنا وما وفد إلينا من نماذج فكرية ونماذج تنظيمية وعلوم طبيعية، لم تكن هناك مشكلة فى هذا، إنما بدأت عندما أصبح الإطار المرجعى ومعايير الاحتكام المتعلقة بشبه التزام، وبسلوك، وبرؤية المستقبل أساسها إطار مرجعى غربى مخالف للإطار المرجعى الموجود، بدأت هنا السلفية تأخذ وضعا ومعنى حضارياً عاماً لا يتعلق فقط بالجانب الفقهى القديم الخاص بمحمد بن عبد الوهاب لقد ظهرت فى مصر عندما بدأ التعليم الحديث ينطبع بطابع لا يرتبط بالمرجعية الإسلامية ولما بدأت القوانين ترتبط بمرجعية ليست هى المرجعية القديمة فى ظل هذا الوضع.

تغير سلوك الناس وعاداتهم وما شاع فى المجتمع من سلوكيات جديدة وعادات جديدة لا تحتكم أصلا إلى المصدر الأول ولا تطوره، وإنما تأتى من الخارج، لو أتت منه وطورته لما كانت هناك مشكلة إنما أتت من خارجه، فلم يكن تجديدا من مادة الشىء ومن داخلها، التجديد هو أن تطور الشىء بمادته ومن داخله، ولكن هنا أنت تضيف من الخارج مادة غريبة فحصل - هنا - التقلص الاجتماعى، وظهرت السلفية بمعناها الاجتماعى وبمعناها الحضارى العام.

وبهذا الشكل فإذا لم تكن السلفية ضد التجديد - فى معناها الأساسى - إذن هى ليست ضد المستقبلية أيضاً فهى ليست ضد التجديد بمعنى أنها تسعى داخل إطار مرجعى معين إلى الملاءمة بين هذا الإطار وبين مشاكل الواقع الحاضر، وهذا أنتج فكرة إسقاط النص على الواقع المتغير فهو نص تسقطه على واقع متغير، وتقوم بعملية تكيف تحقق لك المواءمة بين النص الثابت وبين الواقع المتغير، هذا هو التجديد، وإذا قلنا هذا يتلاءم مع الحاضر، فهى خطوة تتلاءم مع المستقبل أيضاً.

وإذا قلنا إن الإطار المرجعى للسلفية هو مرجعيات مصدرها ماض، فهناك أيضاً مرجعية اخرى لا يعتبر الماضى مصدرها أو عنصرا من عناصر تشكيلها، فالماضى هو تجربة الإنسان، الذى به تتشكل مرجعيته ومعايير أحكامه، وهذا مجرد عنصر من عناصر تكوين معايير احتكامه والأطر المرجعية له، لأن مرجعيته - دائماً - فى جانب الماضى - فى الحقيقة - فهذه خبزة البشرية، وخبرة المجتمعات المختلفة، خبرة التاريخ.

ونأتى الآن للسؤال وسبق أن فرق أسامة الغزالى بين السلفية وبين الجمود، وبين المثالية وكل هذا صحيح، لكن هناك فروقا أخرى، والسلفية ليست هى الغلو وليست هى الجمود وليست هى التطرف، السلفية هى - فعلاً - إطار مرجعى، بمعنى الاحتكام لإطار مرجعى سابق والتخفف من التجارب الوسيطة. وهى ليست قريبة للغلو، والغلو - هذا - ظاهرة مختلفة، وظاهرة لها أهدافها الاجتماعية والسياسية، هى ظاهرة التطرف، وستجد فى كل تيار سياسى جانبا اعتداليا أو إمكانات لجانب اعتدالى وإمكانات لجانب تطرفى، الحركة الوطنية فى مصر عندما ظهرت كان بها هذان الجانبان (الوفد والحزب الوطنى) ونجد فى الحركة الاشتراكية اختلافا بين الاشتراكية الديمقراطية والشيوعية مثلا، فدائما كل توجه فكرى وكل تيار فكرى يدخله احتمالات الاعتدال واحتمالات الغلو والتطرف، فما الذى يرجح بينهما، أو ما هو الفرق بينهما، يعنى ما هو الغلو وما هو الاعتدال؟ اتصور أن الغلو أو التطرف ينشأ إما نتيجة أن الشعارات المطروحة بعيدة تمام البعد عن إمكانات تحققها فى الواقع الاجتماعى الحاضر، أو أنها تطرح على أساس عدم الاطمئنان إلى إمكانات التحقق المادى بها عن طريق السير المعتاد، وبالتالى اللجوء لطروحات تتعلق بسرعة التغيير المطلوب، أو حجم هذا التغيير.

الغلو يعتمد على حجم التغيير، ولا أقصد ما يراه هو من تغييرات، فقد يكون الخطأ هو مشكلته الأساسية فى رؤية الواقع نفسه، يعنى عندما يغالى الاشتراكى فى مطالبته بالعدالة الاجتماعية، يكون قد وجد أن المجتمع فيه من

الظلم ومن القسوة ما لا يمكن أبدا التصالح معه، فهى ليست مسألة الأهداف التى يضعها، فأحيانا تكون رؤيته للواقع تقوم على أنه لا يرى إمكانات للتغيير الهادئ الملائم، ولذلك فإن المغالين - هنا - عندما يخاطبون يلجأون دائماً للنصوص فى حين أن ما يحتاجونه هو رؤية صحيحة للواقع، وليس التطوير لفكرهم المرجعى، ليست مشكلته فى الفكر المرجعى، مشكلته فى أنه لا يرى فى الواقع ما نراه نحن من إمكانات تمكن من الملاءمة بين الاتجاهات المختلفة، هذه هى مشكلته، وهنا الغلو قضية لا تتعلق بالسلفية، وقد يكون الاعتدالى سلفياً والمغالى سلفياً فى نفس الوقت، لكن أساليب التحقيق مختلفة، كالاختلاف بين العنف والطريق السلمى وقد يكون المغالى طريقه سلميا أيضا، وقد يكون العنيف معتدلا، ولا شك أن الوفد فى مصر كان معتدلا فى وقت من الأوقات، إلى أنه تعامل مع العنف خلال ثورة ١٩ وهناك - أيضاً - الحزب الشيوعى الصينى مثلا كان فيه قدر من الاعتدال إلى جانب مثل هذه الأمور، فالمسألة تتعلق بالوسائل وليس بالأهداف.. إذن عندنا السلفية. وهذه رؤية ،وعندنا الغلو وهذا موقف من الحاضر، وعندنا العنف وهذه وسيلة من الوسائل.. والطريق السلمى وسيلة أخرى والاعتدال والغلو هذه مواقف من الحاضر، أما السلفية فهى رؤية لوضع حضارى عام.

د. عمرو عبد السميع : فيما يتعلق بالتيار الإسلامى هل كان عجز المعتدلين عن تطوير أفكارهم سببا مباشرا فى حركة العنف؟

طارق البشرى: من الوارد أن يكون عجز المعتدلين سببا، ويمكن - أيضاً - أن نقول عدم إتاحة إمكانية الوجود للمعتدلين بشكل كاف، وبما يتناسب مع الحجم المطلوب، يعنى عندما تضيق القنوات عن استيعاب الحجم الواقعى لأى تيار من التيارات، يميل الوضع إلى جانب التطرف.. أتصور هذا.

د. عمرو عبد السميع : فيما يتعلق بالتيار القومى العربى، يبدو أنه -أيضاً- يعانى من المأزق لكن طريقة تصرفه مع هذا المأزق مختلفة، بمعنى أنه حين قرر

أن يطور مقولاته فعل ذلك بالجمع وبالإضافة، يعنى أضاف الأفكار الديموقراطية إلى سابق وثائقه أو مقولاتـه أو شعاراته، دون أن يغير هيكليا فى فكره، يبدو هذا واضحا مثلا من وثائق المؤتمر القومى العربى الذى تأسس عام ٩٠، وهى وثائق فيها نزوع إلى جمود شديد وإلى ارتباط شديد بالشعارات القومية السابقة، فما رأى مصطفى الفقى؟

د. **مصطفى الفقى**: أرى أنه من العسير الحديث عما يمكن تسميته سلفية قومية، لانه بهذا المعنى نحن نتكلم عن طرح ضد فكرة العالمية، وفيه معنى الخصوصية وقد يصل إلى حد العنصرية، ولو طبقنا هذا على المأزق الفكرى الذى واجهته التيارات القومية فى العالم العربى فسوف نجد أن إخفاق المشروع العربى هو الذى أدى إلى هذا الإحساس بالرغبة فى التناقض مع الواقع، ويجب ألا ننسى أننا نعيش فى عصر الحضارة الغربية المسيحية شئنا أو لم نشأ، وهى نتاج لعصر القوميات فى أوروبا فى العصور الوسطى - بالذات - ونشوء تقاليد ليبرالية تتعلق بحرية الفرد وتتعلق بالتسامح الفكرى والحريات الاقتصادية، عموما إذا طبقنا هذا على الواقع العربى خصوصا بعد فترة الانحسار القومى الناجمة عن إحداث النصف الثانى من الستينيات وإخفاق مشروع عبد الناصر القومى لسبب أساسى متصل بالهزيمة العسكرية، وغياب النظرية وضعف المؤسسات وهياكل وأطر النظام السياسى، كل هذا أدى إلى تآكل الفكر القومى وأبرز بديلا له فى صورة نزعة شعوبية تعتمد على الخصوصية القطرية والذاتية المحلية لكل تجمع فى العالم العربى، ولأنه كما تصور أحيانا أن الفكر القومى فكر تجميعى يعنى يدعو إلى التوحد والتضامن والالتفاف، وقد يؤدى إلى عكس ذلك مثل النزعات القومية التى ظهرت فى السنوات الأخيرة، حيث تؤدى إلى تفكك القوميات وإلى فروع عرقية أقل ونزعات أصغر، فالقومية كما توحد يمكن أيضاً أن تفرق بمفهوم مختلف، إنما المأزق الحقيقى الذى واجهته التيارات القومية فى العالم العربى نجم عن صدمة الفشل المتكرر وعدم القدرة على إحداث نوع من الاستقلال الذاتى الذى يسمح

بالممارسة القومية المستقلة، يعنى ثبت لهذه التجارب أنها سوف تحارَب - بالضرورة - لأنها تجارب متصلة بنزعات قومية ومتصلة بإبراز للهوية، وأنها محاولات للبحث عن الذات بغض النظر عن تداول هذا المعنى فى تعبيرات أخرى. وأدى انحسار التيار فى نهاية الستينيات مع بروز تيارات داعية إلى التمسك أكثر بالسلفية الدينية فى ظل فشل معظم الأنظمة فى المنطقة سواء منها ما كان قوميا أو ما كان ماركسيا أو حتى ما كانت مرجعيته مرتبطة بالغرب المتقدم، أدى إلى إحساس بالإخفاق القومى، ولكى أكون صريحا فقد حدث فهم مغلوط مؤداه أن أى تقدم لحساب السلفية الإسلامية - إذا صح التعبير - لا بد أن يكون بالضرورة على حساب الفكر القومى وبدأ الصدام بدلا من أن يوجد تعبير عن الحضارة الإسلامية العربية فى مواجهة حضارات وثقافات أخرى، بدأ الصراع بين تيارين تيار أوروبى وتيار إسلامى، يعنى بدلا من أن نصدر مشاكلنا إلى الخارج استوردنا مشاكل الآخرين فى الداخل، فعملت نوعاً من الانكفاء على الذات فى غاية الغرابة، ومثال بسيط لهذا هو الصراع القومى القائم بين الفرس والعرب، والذى تمت تغذيته خلال السنوات العشر أو الخمس عشرة الاخيرة ، فهو يمثل تجسيدا حقيقيا لنموذج الصدام المصطنع بين التيارات القومية والتيارات الإسلامية - ولم يكن هناك مبرر له، وسياق التاريخ لا يؤدى إليه، بالعكس سياق التاريخ تراكمى فى هذا وليس تصادميا، اندماجى وليس انفصاليا بين الحضارة العربية والحضارة الفارسية تحت مظلة الإسلام، التناقض بين العروبة كقومية والإسلام كدين مفتعل وتبدو فيه حالة مبالغة شديدة، وأعتقد أن أصابع أخرى تغذى هذا التناقض لأنه كان يمكن إحداث نوع من المصالحة - على المستوى النظرى - على اعتبار أن الإسلام دين ظهر فى رسالة سماوية إلى قبائل عربية بلسان عربى على نبى عربى، والإسلام حمل العروبة إلى قوميات وشعوب مجاورة قبلها البعض مع قبوله للدين، بينما قبل البعض الآخر الدين وتحفظ على العروبة كثقافة، ولو أن القومية، وخاصة عبد الناصر - صاحب أهم تجربة فى المد القومى من خلال السلطة ويليه حزب

البعث فى الشرق العربى - وجدت أسلوبا للمصالحة مع التيار الدينى ولم تقع فى فخ التناقض المصطنع بين العروبة كقومية والإسلام كدين، لجنبت المنطقة كثيرا من المشاكل، وأنا أذكر الحاضرين بأحداث ما بعد النكسة مباشرة، هل تذكرون حادث ظهور العذراء فى سماء الزيتون، وهل تذكرون ظهور جمال عبد الناصر للمرة الأولى بعد النكسة فى احتفال دينى كما أشار عليه مستشاروه وخلصاؤه؟.

إذن بدأت بوادر المد الإسلامى السلفى على حساب انحسار المد القومى، وكان أحدهما يجب أن يكون بديلا للآخر ولا يمكن أن يتعايشا، وهذا هو فى ظنى المدخل إلى المأزق الحقيقى للحركة القومية فى العالم العربى، إذ أنها تصورت أنها يمكن أن تكون حركة قومية وريثة لتقاليد غربية فى الفكر القومى بدلا من أن تكون وريثة لتقاليد راسخة فى المنطقة يمكن استمداد جذورها منها.

ولى ملاحظة صغيرة على حديث محمود أباظة، فأنا لا أتصور أن هناك فى التاريخ معطاة لمجتمع ليبرالى، أتصور إمكانية وجود مجتمع إسلامى يمكن استدعاؤه - كنموذج سلفى ونفس الشيء بالنسبة للفكر الماركسى، إنما الفكر الليبرالى - لا توجد له تقاليد محددة في فترة محددة فى زمان بعينه، لكن هناك نفرات، صحيح الليبرالية ارتبطت بأوروبا فى فترة معينة بعد عصر النهضة وتنامى الديموقراطيات. أو كمرحلة من مراحل التطور للنظام الرأسمالى، لكى لا يدعى مجتمع بعينه أنه وريث التقاليد الليبرالية، وأنت تعبر عن فكر حزب الوفد مثلا، وأنا اتصور أن حزب الوفد هو الحزب الوحيد صاحب التقاليد الليبرالية فى مصر الحديثة، من منطلق أنه كان يعبر عن فكر حر وعن حركة شعبية وعن تيار مرتبط بالوحدة الوطنية والدفاع عن تقاليد معينة مرتبطة بأمور لها وجود لديهم، وعلى هذا الأساس إذا كانت الليبرالية فلسفة تعتمد على الفرد وحرياته والتسامح الفكرى والحرية الاقتصادية، إلا أن هذا- كما عبرت أنت- موقف أى تجمع سياسى من سوء استخدام السلطة وسوء توزيع الثروة، بما يجعله أقرب ما يكون إلى التقاليد الليبرالية الحقيقية، وعلى ذلك يوجد فهم مغلوط جدا عندنا وهو أن الليبرالية بالضرورة نقيض للسلفية الدينية، أو للفكر

القومى، فالواقع أن الليبرالية كتقاليد يمكن أن تلحق بأى منهما ويمكن أن أجد فى بعض مسارات من فكر على بن أبى طالب، أو بعض الخلفاء ملامح لتقاليد ليبرالية داخل النظرية الإسلامية نفسها، وأيضا ملامح لتقاليد ليبرالية داخل الفكر القومى نفسه، فهى ليست حكرا على الأوروبيين فى فترة معينة من نشوء وتطور الفكر الرأسمالى.

د. عمرو عبد السميع: أشار د. مصطفى الفقى ضمن مداخلته إلى اعتقاده بأنه كان من الضرورى أن تنشأ علاقة ارتباط تاريخية بين أفكار العروبة والأفكار الدينية أو الأفكار الإسلامية، وأنها علاقة ارتباط عضوى بحيث يجب ألا يكون أحدهما بديلاً للآخر. وفى هذا الإطار، تُطرح - الآن - أفكار عن الحوار القومى / الإسلامى وتبشر بأمل فيما وصلت إليه من بعض نتائج، لماذا فشل الحوار القومى / الماركسى، فيما يبدو أنه من الممكن أن ينجح الحوار القومى الإسلامى؟

محمد سيد أحمد: عندى أولاً ملاحظات على ما قيل، وخاصة حول السلفية والتاريخ، والسلفية والمجتمع، وقد طرح أسامة الغزالى فكرة السلفية كأنها مجتمع فاضل أو مجتمع مثالى فى بعض الأحيان، وأنا لست متأكداً من أن الفكرة مرتبطة بالتجسيد لمذهب، فالمرجعية هى مجموعة نواميس أو ضوابط أو قواعد نسترشد بها أكثر منها تطبيقاً عملياً. ولنأخذ مثلاً من الماركسية حيث نجد أن بعض الشيوعيين فى فترات حديثة أدانوا المجتمع السوفييتى واعتبروه نموذجاً مشوها لما كان ينبغى أن يكون عليه المجتمع الماركسى، ولكن - مع ذلك - هم أيضاً سلفيون، وبدلاً من أن تكون القواعد أدوات استكشاف واقع أصبحت أدوات تحول دون استكشاف الواقع بشكل أو بآخر، يعنى المسألة ليست - فقط - جموداً، وهذه نقطة مهمة جداً، فهل نحن بصدد قضية جمود هنا أم بصدد قضية سلفية. يعنى أنا تصورى أن نقيض السلفية يجعل قطب الاستكشاف فى المستقبل وليس فى الماضى. وبهذا المعنى فإن الممارسة وارد أنها لا تتحقق أبداً، ووارد جداً أنه - حتى - الممارسة التى ننتسب إليها أو الأصول

التى ننتسب إليها ليست هى التى حصلت فى التاريخ ولكن ما يتصور أنه حدث. وهنا النقطة المهمة جداً، فإذا كان صحيحاً أن السلفية عبارة عن حوار بين الحاضر والماضى، وعبارة عن إعادة تقييم الماضى من خلال تجارب جديدة، إذا كانت هى تفاعل بين نص مثالى وبين واقع متغير، إذا صح هذا كله فإذن السلفية لا تعنى شيئا وُجد فى الماضى، وإنما تعنى شيئا وُجد فى فرصة وتصورنا أنه وجد فى الماضى، يعنى السلفية دائماً فى خدمة الحاضر، وحتى المستقبلية فى خدمة الحاضر. المستقبل غير متوقع أن يكون ما نتصوره الآن. ولكن نجعله مرجعية لتحركنا فى الحاضر، وكذلك السلفية نجعلها مرجعية للتحرك فى الحاضر، وبرؤية فيما بعد لما جرى فيما قبل. يعنى من هنا أنا متمسك بفكرة مجموعة ضوابط، ونواميس، وقواعد، شىء من هذا القبيل، بغض النظر عن التجسيد فى مجتمع أو عدم التجسيد فى مجتمع، فهى ليست قضية جمود، وليست مرتبطة بنماذج حدثت فى التاريخ، فالسلفية لا ترتبط بشىء حدث فى التاريخ، وإنما (ننتسب) إلى شىء حدث فى التاريخ وبالتالى فهذا الشىء الذى ننتسب إليه ليس هو ما جرى ولكن ما نتصور أنه جرى.

أما بالنسبة للسلفية والتاريخ، فلو أخذنا النموذج الليبرالى إلى أبعد حد، كما أبدعه فوكاياما نجد أنه ينسب نفسه إلى نوع من الليبرالية أو ابتدع نوعاً من الليبرالية المطلقة، فقد طرح الليبرالية كنقيض للتاريخ، بمعنى أن التاريخ انتهى عندما انتصرت الليبرالية وسقطت المدارس غير الليبرالية أو المعادية لليبرالية. إذن التاريخ مرتبط بالليبرالية، أو بعبارة أخرى فكرة الليبرالية هى كما قيل - الآن بتعبير آخر - هى آلية للتعامل مع مدارس فكر مختلفة أكثر منها محتوى، يعنى القومية محتوى والماركسية محتوى، وكل محتوى لابد أن يكون تاريخياً، لأن له موقعه فى التاريخ وبالتالى يبقى، بينما الليبرالية هى آلية للتعامل بهذه المحتويات، أى أن ما يميز هذه الأيديولوجيات عن الليبرالية هو أن كلا منها ينسب إلى نفسه التاريخ، وأن ما هو ضده ضد التاريخ، إذن أنا الأصل والآخر، أو الرأى الآخر خارج على ما ينبغى أن تكون عليه الأمور، بينما

الليبرالية تقول ربما الرأى الآخر أصح من رأيى، ومن هنا الرأى الآخر ضرورى وقد لا يكون الرأى صحيحا، ولكن من المحتمل ألا يكون أحد هذين الرأيين هو الصحيح، وأن يكون الصحيح متجاوزاً هذا و ذاك.

ورأيى أيضا أن فكرة النص الثابت والواقع المتغير، التى تحدث عنها طارق البشرى، تنطلق أيضاً من فكرة وجود المحطات الثابتة، يعنى هناك محطة ثابتة فى التاريخ أى محطة اكتشاف النص، ثم هناك التاريخ، والتاريخ تعبيرات مشوهة - لدرجة أو لأخرى - لهذا النص العضوى، إذن هناك شىء مطلق ونص ومرجعية معينة، وهناك شىء نسبى قد ينحط، ولذلك ترفعه ثانية بأن ترجع للأصول. وهذه الفكرة تعنى أنه يوجد شىء فوق حركة التاريخ ويتجاوز حركة التاريخ وفى هذا وجه الشبه - وأساسا - فى الليبرالية إلى حد ما. يعنى أنا أقيس كيف أنه مهما تغيرت الأمور مستقبلاً يفترض، أقيس دائماً بهذا القياس، وهذه أهم مشاكل السلفية فى تقديرى، مشكلتها فى عصرنا أننا بصدد حركة وأشياء تتغير فى الواقع وتفرض علينا مستجدات.

ونقطة أخرى ترتبط بما أشار إليه محمود أباظة من أن هناك سلفية وحيدة هى السلفية الإسلامية وأن استخدامها على آخرين هو شأن المدارس الأخرى والكلمة تستخدم مجازاً وقد لا تستخدم، لكننى أعتقد أن هذه المسألة مرتبطة بمدى ارتباط المدارس بمفهوم التاريخ، فمن له موقع فى التاريخ شديد الارتباط به يبحث عن السلفية، لأنه إذا كان له موقع فى الماضى ويتجاوزه التاريخ، ستكون هناك سلفية، بينما الأفكار المرتبطة أكثر بالآلية تكون أقل نزوعاً للسلفية. والليبرالية تنطلق من فكرة أن هناك آلية فوق قدرة الإنسان على التدخل، وأنها تصحح نفسها بنفسها، والسوق تصحح نفسها بنفسها، والديمقراطية تصحح نفسها بنفسها، يعنى لا يصح إلا الصحيح يفرض نفسه، فوق إرادتى وفوق إرادته، وهى ترفض أن يزعم أحد بأنه يخطط للأفضل، أو أن التاريخ يتحرك، وترى أن أية محاولة من الإنسان يستبيح لنفسه أن يتحكم ويفترض أنه هو المطلق والباقى نسبى تؤدى إلى ضرر للكل. والكل لابد أن يبقى بموقعه

النسبى، والمطلق هو من مجموع النسبيات وفوقنا جميعاً، مثل هذه الأفكار يجوز أن أقول عنها إنها أكثر قدرة من غيرها على أن تتخلص من السلفية، يعنى توجد آلية ذات ميزة معينة وهى أن تخلصنا من السلفية، ولها عيب معين ربما، وهو أن هويتنا ليست محددة فى هذا.

د. عمرو عبد السميع: نذكر محمد سيد أحمد بالسؤال؟

محمد سيد أحمد: نعم السؤال عن العروبة والإسلام. يعنى أنا لست متأكداً من أن العروبة والإسلام سينجحان بالضرورة، وأعتقد أن البعد القومى حتى اليوم غير مستعد لأن يعترف بكثير من المشاكل، وأنا أزعم أن البعد القومى ينطلق من فرضية أنه كفيل بتحقيق تماسكه فى مواجهة تناقضات مع أطراف أخرى ويتغلب عليها، البعد القومى ووجه بمشكلة أن تناقضاته الداخلية أصبحت أكثر طغياناً على حركته من تناقضه مع غيره. وهذه مشكلة كبيرة تحتاج إلى مناقشة. وأنا أتساءل هل هذه نهاية البعد القومى أم أن هناك حلاً ما؟ فالبعد القومى كانت له اليد العليا فى الظروف التى كانت تتيح له تحقيق نتائج، والبعد الإسلامى حل محله فى ظل عجز البعد القومى عن تلبية طموحه، فبعد عام ١٩٦٧ أخذت التناقضات العربية - العربية أولوية على تناقضات العرب مع غيرهم. وظهر هذا فى العلاقة مع إسرائيل وهذا يهدد كل مستقبل، فهو الخطر الحقيقى، لأننا نعرض أنفسنا لخطر أن توظف إسرائيل لصالحها تناقضاتنا، فنحن نستخدم إسرائيل كورقة فى تناقضاتنا منذ فترة وكانت الفرضية الأساسية فى الموقف القومى أننا كفيلون بإخضاع تناقضاتنا الذاتية لتناقضاتنا مع أعدائنا، وأزعم أنه ابتداء من كامب ديفيد أصبحنا نستخدم إسرائيل، ونوظف تعاملنا مع إسرائيل من أجل تناقضاتنا العربية، فإذن هنالك خلل أساسى فى البنية القومية، ولا أقول إن هذا يعنى النهاية الضرورية للبعد القومى، فربما يكون التصدى لإسرائيل بغير طريق الحرب حافزاً لبعض الأطراف العربية لتجاوز الأسباب التى تسببت فى بروز التناقضات العربية بهذا الشكل، يعنى التحدى داخل البيت قد يكون أكثر فاعلية من التحدى خارج

البيت، فهذا الاحتمال وارد، هو ليس مؤكداً، لكنه وارد. ومن هذه الوجهة هناك بعد قومى، هناك شيء للبعد القومى فى المستقبل، ولكن أقول إن العلاقة بين البعد القومى والبعد الإسلامى ما زالت غير محلولة.

د. عمرو عبد السميع: السؤال بالتحديد لماذا فشل الحوار القومى / الماركسى، بينما الحوار القومى / الإسلامى له بشائر نجاح؟

محمد سيد أحمد: لا.. أنا لا أرى هذه البشائر.

د. عمرو عبد السميع: هناك صيغ مشتركة مثلاً؟

محمد سيد أحمد: أنت تقول إن الحوار القومى / الماركسى فشل، والبعد الماركسى عموما فشل، فمن باب أولى أن يفشل البعد القومى الماركسى.

د. أسامة الغزالى: أنا عندى أكثر من تعليق - فى الحقيقة - من أجل استكمال الصورة بتحديد مفهوم السلفية، أولاً فيما ذكره محمود أباظة حول أنه لا يرى مفهوماً مستقيماً للسلفية السياسية إلا فى الإسلام السياسى أو فى السلفية السياسية الإسلامية فى الوطن العربى، إنما أنا أعتقد - بالمفهوم الذى حاولت أن أبلوره على أساس أن نقطة البداية فى سلامة أى حوار هو وضوح المصطلحات، فبالمعنى الذى فى ذهنى الحقيقة - أرى أن هناك فى هذا الطرح بعض التجاوز، ولذلك ـ بشكل عام ـ سوف أتكلم عن سلفيات أخرى، بمعنى ما، يعنى على سبيل المثال أنا أستطيع أن أتحدث عن سلفية ناصرية ولا شك فيها، فهناك الآن من الناصريين أو من الذين يحملون فكراً ناصرياً من يتصورون أن الحل الأمثل لمشكلات العالم العربى بشكل عام ولمشكلات المجتمع المصرى بشكل خاص، العودة إلى النموذج الناصرى بملامحه العامة، يعنى قد يقبلون بعض الاختلافات، ففى الحقيقة هؤلاء الناس مثلاً نموذج فى نظرى للسلفية السياسية، فهم يرفضون الاعتراف بمتغيرات الواقع ويعتقدون أن ملامح النموذج القديم السياسية والاقتصادية والثقافية والمرتبطة بعلاقة الدولة بالمجتمع وعلاقتها بالأفراد لا تزال صالحة ومشروعة، كما يعتقدون أن الكلام

الحالى عن الحرية وعن الديمقراطية وعن التحرير السياسى والاقتصادى مسائل غير صالحة لنا ومقرر لها الفشل، لكن التيار القومى لا أستطيع أن أصفه بالسلفية، بقدر ما يمكن أن أصفه بالجمود الفكرى أو الجمود النظرى، بمعنى أنهم يتمسكون ببعض المقولات وبعض الأفكار التى يرفضون التفكير فيها بطريقة جديدة، وهذا ينطبق - بالذات مثلاً - حول نظرتهم أو نظرية كثير من ممثلى هذا التيار للتطورات التى تحدث فى الصراع العربى - الإسرائيلى، فهم عاجزون عن التعامل مع هذه الوقائع الجديدة، بل بالعكس هناك حالة إحباط نفسى هائلة لدى كثير من ممثلى التيار القومى.

أما التيار الليبرالى ففيه بعض العناصر التى من الممكن أن أعتبرها سلفية. وعلى سبيل المثال بعض العناصر التى تنتمى للفكر الوفدى أو لحزب الوفد، هى سلفية بمعنى أنها تعتقد أن المجتمع الذى شهدته مصر فى الثلاثينيات والأربعينيات هو المجتمع الفاضل. صحيح كانت هناك مشاكل، وصحيح كانت هناك إحباطات، وصحيح كانت هناك معركة مع الإنجليز، إنما فى النهاية عندما يقارنون هذا المجتمع بما حدث بعده، يرون أنه مجتمع أمثل، وهنا فى الحقيقة نحن نتكلم عن مسألة سياسية مباشرة لا عن فلسفة نظرية، لأن عيب السلفية بهذا المعنى أنها فى الحقيقة عاجزة عن رؤية التطورات التى حدثت بعد ذلك وعاجزة عن رؤية ضرورات وحتميات التغيير والاستجابة للمتغيرات الكبيرة، فالسلفية السياسية بهذا المعنى وبالرغم من أنها تنطبق على الإسلام السياسى بالذات، إنما قطعاً لها ملامحها الأخرى.

وملاحظة ثانية سريعة تتعلق بما ذكره مصطفى الفقى حول التناقض بين الإسلام والقومية، وهو هنا ينطلق من رغبته الحقيقية وقدرته الداخلية على إحداث هذا التجانس وهذا التعايش، وهذا الالتقاء بين الإسلام والقومية لكن ما هو حادث فى الواقع شىء آخر، يعنى حتى الآن الحقيقة التى نتعلمها فى العالم كله أن الظاهرة القومية لا تزال هى الأكثر بروزاً، فهى أكثر حقائق الحياة السياسية ثباتاً حتى الآن، العنصر القومى والصراع القومى وبالتالى أنا لا أوافق

على القول بالتناقض المصطنع بين الإسلام والقومية، فهو حقيقة واقعة، يعنى هل التناقض الفارسى العربى على طول التاريخ كله مصطنع؟ بالطبع لا فهذا التناقض -.قطعاً - له أسبابه التى انعكست حتى فى صياغة المذاهب الكبرى، يعنى ليست مصادفة أن أكثر المدافعين عن المذهب الشيعى. هم أبناء قومية أخرى وهم الفرس أياً كانت أهمية العناصر الشيعية العربية، إنما هذه حقيقة موضوعية من الصعب أن نتعامل معها باعتبار أنها شىء شاذ أو شىء مصطنع أو شىء عكس ما ينبغى أن يكون، والملاحظة التالية ترتبط بما ذكره طارق البشرى وأيضا بما ذكره محمود أباظة الذى قال إنه لا يرى نموذجاً للسلفية غير السلفية الإسلامية، فلماذا يقول هذا الكلام؟ أعتقد لأن هذا أقوى نموذج وأخطر نموذج، لأنه نموذج مرتبط بالعقيدة الدينية. يعنى المسألة ليست أن هناك تياراً سياسياً معيناً يعتقد بأن المجتمع الذى قام فى فترة معينة من فترات التاريخ الماضية هو مجتمع مثالى ومجتمع فاضل، بل إن سلامته هى سلامة مطلقة. فهو نموذج مثالى لا يمكن الطعن فيه بأى شكل من الأشكال.

هنا أرجع إلى الكلام الذى يقوله طارق البشرى حول ما تتسم به السلفية من ملامح تجديدية، وما قاله أيضا مصطفى الفقى مع إدراكى للفارق بينهما، لكن الحقيقة أن المسألة ليست مسألة مواءمة بين النص والحاضر، والمسألة أعمق من هذا بكثير. يعنى قطعا ليست مشكلة السلفيين هى أن يوائموا بين النصوص وبين الحاضر وإنما العودة إلى بعض الممارسات التى لا علاقة لها بالنصوص ومع ذلك نسبغ عليها قدسية، لمجرد أنها حدثت فى الماضى، أى إضفاء مشروعية ومصداقية وصحة مطلقة على نموذج وممارسة معينة وليس مجرد نصوص.

إذن فى الحقيقة، السلفى - بهذا المعنى - لا يدعو إلى تطوير الماضى، وإنما يدعو إلى إعادة الماضى، يعنى هو لا يطور الماضى حتى يستجيب مع حاجات العصر، وإنما يريدنا أن نرجع إلى الماضى، يعنى على سبيل المثال، نأخذ قضية الفوائد الربوية المصرفية، المجدّد هو الشخص الذى لديه القدرة على أن

يفهم حقائق الحياة الاقتصادية الحديثة ويتعامل معها، ويستطيع أن يجد الفارق بين مفهوم الربا فى المجتمع الاقتصادى البسيط القديم، وبين الأرباح والفوائد فى المجتمع الاقتصادى المعقد الحالى. أما السلفى فهو يرفض هذا وغير قادر عليه، ويصر على أن يعتبره ربا، ولهذا ليست مصادفة أن نجد فى العصر الحديث وفى اللحظة الراهنة فى كثير من البلاد العربية والإسلامية مواطنين عاديين يرفضون فوائد البنوك ويتبرعون بها، ويكتبون إقرارات فى البنك بأنهم لا يريدونها. هذا هو السلفى. وهنا الفكرة التى أقدمها، وهى أن السلفية أكبر قليلاً من مجرد تجديد الماضى، أو إحداث نوع من المواءمة بين التقليدية والمعاصرة، هى أكبر من هذا، لأن جرعة الماضى فيها أكبر، هى عودة إلى الماضى، وهى اعتقاد بأن المثال هو الماضى، إنما إذا كان السلفى منشغلاً بالمواءمة بين الماضى والحاضر، فهو لا يعتبر سلفياً وإنما مجدد.

د. **مصطفى الفقى**: أريد أن أرد بملاحظة سريعة جداً خاصة على ما قاله أسامة الغزالي فيما يتصل بالعلاقة بين ما هو قومى وما هو دينى. فأريد إيضاح أن ما أقدمه ليس من نوع الفكر التلفيقى، إنما هو فكر توفيقى، يعنى أنا أرى صالح المنطقة فى هذا الطرح، فأنا لست مع هذا ولا ضد، هذا مجرد نوع من التفكير بصوت مرتفع، وسأعرض ستة عوامل على الأقل مشتركة تسمح لهما بأن يتعايشا وتجعل أسلوب التعايش أقرب بكثير من مفهوم المواجهة.

أولاً كلاهما وقف ويقف ضد المشروع الغربى، حضارياً وثقافياً ويخشى تأثيراته، وخضع لحرب منه، ولذلك ليس من قبيل المصادفة أننا نجد فيما يكتب عن صراع الحضارات الآن حديثا عن الحضارة العربية الإسلامية، يعنى هناك ثقافة احتوت الاثنين معاً، والفصل صعب بينهما.

والأمر الثانى: أن كليهما يناقش نفس القضايا ويسعى لنفس الأهداف، كلاهما يتحدثان عن التخلف العربى وغياب الديمقراطية فى المجتمع، والمشاركة السياسية وضعفها، ربما يكون الطرح الإسلامى يتكلم عن نظرية الشورى والطرح القومى يتكلم عن مركزية ديمقراطية قريبة من فكر عبد الناصر أو

الأحزاب المسيطرة، إنما كل القضايا المطروحة والأهداف هى نفسها.

وثالثاً: كلاهما يعتمد مفهوم العروبة، ومفهوم العروبة لا يمكن فصله إطلاقاً عن الظلال الإسلامية لأن العروبة هى نتاج لخروج القبائل العربية لنشر الإسلام، وهذه معطاة تاريخية لا تسمح بالفصل بينهما.

والأمر الرابع: لا ينكر القوميون إطلاقاً تأثير الإسلام فى رسم خريطة المنطقة، يعنى أى قومى إذا أراد أن ينطلق لتحديد منطقة ما يتحدث عنه كإطار عربى، فإنه يفترض بالضرورة الخريطة التى رسمها الإسلام للمنطقة العربية وإلا لما انضوت مصر ولا فارس ولا منطقة الشام تحت هذه المظلة.

والأمر الخامس: لا ينكر الإسلاميون - أيضاً - أن التقدم العربى هو - بالضرورة - تعزيز للوجود الإسلامى، وحتى قضية العرب الأولى «القضية الفلسطينية»، كان البعد الإسلامى فيها أساسياً. فالطرفّان دافعا عن القدس والمقدسات ودافعا عن الأرض والوطن وليس من قبيل المصادفة أن الطلائع الأولى فى المواجهة العربية - الإسرائيلية كانت من شباب الإخوان المسلمين. كل له توجهه، لكن الالتقاء فى الغايات واضح.

والنقطة السادسة: أريد أن أذكرك فقط بأن التيارين وقفا معا فى خندق واحد خلال معارك مشتركة فى تاريخنا الحديث، وأهمها المواجهة بين الماركسية والتيارين القومى والإسلامى فى المنطقة، وأن هناك فى هذه الحالة نوعا من التعزيز الغربى لهما، لأسباب تتصل بمصالح الغرب وأطماعه لا حباً فى التيار القومى ولا دعماً للتيار الإسلامى، وطبعاً كانت نقطة التحول الحقيقية فى فكر الغرب تجاه التيار الإسلامى هى الثورة الإيرانية فى نهاية السبعينيات، والتى جعلته يبتعد عن دعم كل ما هو دينى لأنه لم يعد حليفاً تقليدياً بعد سقوط الأنظمة الماركسية بشكل أو بآخر فى السنوات الأخيرة، إنما الموقف القومى وقف دائماً فى خندق واحد مع التيارات الإسلامية فى معارك مشتركة، أذكر منها الآن الموقف من الشيوعية فى المنطقة والتيار الماركسى خصوصاً.

د. عمرو عبد السميع: سؤالنا لأسامة الغزالى يدور حول ما إذا كان هذا المأزق الفكرى الذى تعانى منه التيارات المختلفة على الساحة السياسية العربية قد دفع بكثير من المثقفين إلى عمليات ترحال فكرى واسعة النطاق من معسكر إلى آخر. هل ترى أن هذا كان يمثل سعياً للالتحاق بالمستقبل أم أنه كان هروباً من قصور وعجز الأبنية والأوعية الفكرية الأصلية لهؤلاء المثقفين؟

د. أسامة الغزالى: أولاً لا بد من تحديد المقصود بالترحال الفكرى، يعنى انتقال الشخص من مذهب إلى آخر. وهذا له أسباب كثيرة، فالترحال الفكرى يمكن أن نميزه عن أشياء أخرى مثل التطور الفكرى، وممكن أن نميزه أيضاً عن الانتهازية، والتطور الفكرى يحدث للفرد نفسه عبر مراحل معينة من تطوره ونضجه، ونموذجه التقليدى جداً هو أن يبدأ الفرد رافضاً للمجتمع ورافضاً لما هو سائد، ثم يبدأ بعد ذلك فى مزيد من التوازن ثم يصل عند مرحلة عمرية معينة إلى رؤيته التى يعتقد بالفعل أنها رؤيته الأصيلة والمعبرة عن توجهاته الحقيقية، وبالتالى هذا نوع من التطور الفكرى الذى يختلف عن الترحال، التطور هذا شىء طبيعى وشىء منطقى وشىء محمود لا شك فى ذلك، وهو يختلف حسب كل فرد وحسب قدراته وحسب الظروف المحيطة به وحسب المناخ والبيئة السياسية التى يوجد فيها، وحسب طبيعته نفسها، يعنى قدرة الفرد على تطوير نفسه فكرياً لا شك أنها - تختلف إلى حد كبير - حسب خصائصه الذاتية جداً، أما لانتهازية الفكرية فهى طبعاً الانتقال من مذهب إلى آخر - سعيا للحصول على مكاسب مادية معينة، وهذا طبعا شىء مذموم، لكننى أقول إن الترحال الفكرى يحدث ليس نتيجة تغيرات يمر بها الفرد عبر مراحل تطوره الذاتية وإنما من الممكن أن يمر بها وهو فى قمة نضجه بعد الأربعين أو بعد الخمسين، ثم يشاء أن يغير كثيراً من أفكاره، وربما كلمة الترحال تضفى طابعاً سلبياً على هذه الظاهرة. فأنا لا أتصور - مثلاً - على الإطلاق أن كثيرين من الماركسيين أو القوميين أو الناصريين يمكن أن يرفضوا الاستجابة الإيجابية لمتغيرات العصر لمجرد حجة الثبات المبدئى أو الثبات

الفكرى مثلاً، فهذا نوع من الجمود وأعتقد أن هذه ظاهرة ممكن أن تكوَن منطقية فى اللحظات الكبرى فى التطور مثل التى تشهدها الآن، فهذه مرحلة استثنائية جداً فى تاريخ البشرية كلها، وهى الأكثر ملاءمة للترحال الفكرى حيث سقطت فيها - وبشكل حاسم - كثير من الأيديولوجيات والأفكار والنماذج الفكرية ونماذج التفكير، وبالتالى فهذا التغير الفكرى وهذا التكيف الفكرى أو التطوير الفكرى مسألة مهمة للغاية فى مواجهة هذه الظاهرة، إنما طبعاً هذه مسألة ليست سهلة وخصوصاً عندما يكتمل النضج الفكرى لدى الإنسان، أو عندما يقضى الإنسان - مثلاً - عقدين أو ثلاثة أو أربعة من حياته مناضلاً أو مكافحاً فى سبيل مذهب مثلاً ثم يجد نفسه مواجهاً بأن هذا المذهب انهار من جذوره، فقطعاً هذه المسألة تكون شديدة القسوة، وخاصة عندما تتعرض للسخرية أو الوصف بأنها ترحال فكرى. فهذه مسألة أعتقد أنها منطقية لا تحدث إلا فى لحظات استثنائية جداً، يعنى ما حدث يستعصى على فكر - ليس فقط العلماء - وإنما حتى على الروائيين والأدباء، فهى مسألة بطبيعتها تستلزم مثل هذا التطور.

د. عمرو عبد السميع: سؤالنا لمحمود أباظة مرتبط بسؤالنا السابق -أيضاً- لأسامة الغزالى ومرتبط بإجابته، ففكرة نقاء العضوية التى يعتصم بها كل تيار فكرى أو سياسى على الساحة الآن هى فكرة من الأفكار - حتى - التى تعوق عملية الترحال بوصفها ظاهرة إيجابية وليست سلبية، وقد سمعت فى جمعية «النداء الجديد» التى يقال - مثلاً - إنها نموذج للتجديد فى الإطار الليبرالى أفكاراً كثيرة عن نقاء العضوية على سبيل المثال؟

د. محمود أباظة: قبل أن أجيب على سؤالك لى أربع ملاحظات أو رد على ملاحظات، الملاحظة الأولى: غطى أسامة جزءاً كبيراً منها، فأنا لم أقل إن السلفية معناها فقط الإسلام السياسى، أنا قلت إنه فى الفترة الحالية وفى الوطن العربى عندما نتكلم عن سلفية سياسية فإنما نقصد التيار الذى يطرح مشروعا متكاملا قائما على السلف، أو على نموذج سلفى، أما فكرة العودة للمصدر

الذى قالها طارق البشرى فهى مسألة مختلفة لأن هذه هى الوسيلة الوحيدة للتعلم، فالعقل البشرى ينتقل مما يعلم إلى ما يريد أن يعلم، فليس هناك تجديد ممكن ما لم تسبقه إحاطة، بما هو قائم وبما كان قائماً.

والنقطة الثانية: أنا لم أقل إن أوروبا الغربية موطن الليبرالية، بالعكس قلت إن الليبرالية تنطلق من الفرد وبالتالى فهى بالضرورة لا بلد ولا مكان لها، قلت إن التجربة الليبرالية فى أوروبا الغربية فيما بين الحربين كان لها تأثير على الفكر الليبرالى المصرى، بما فى ذلك القضية الاجتماعية التى كانت فى قلب التجربة السياسية كلها.

والنقطة الثالثة: خاصة بالقومية والإسلام أو الفكرة القومية والاتجاه الإسلامى، طبعاً التعارض بينهما فكرياً لا يقوم، وليس مفروضاً أن يقوم، لكن التعارض بينهما قائم سياسياً لأن كلاهما مشروع شمولى لا يسمح بقيام غيره، فإذن التعارض - هنا - تعارض سياسى، فلم يصطدما ببعضهما لأنهما أساءا الفهم وإنما لأن كلا منهما أحسن فهم الآخر، فما دام هناك مشروع سياسى هو بطبيعته شمولى، يعنى لا يسمح بقيام غيره ويشغل الساحة كلها، فلا بد أن يصطدم بغيره والتاريخ يؤكد ذلك.

ملاحظة أخيرة على محمد سيد أحمد، فيما يتعلق بأن الليبرالية منهج، لا.. هى أيضاً نظام قيمى، هى منهج أو آلية عمل لو نظرنا إليها من ناحية الفعل السياسى، أو نظام الحكم وطريقة الحكم، ولكن هى أيضاً نظام قيمى، يضع الفرد والإنسان كمنطلق.. كبداية ولا ينكر قضية الهوية، لأنه طالما يبدأ بالإنسان فهو يؤكد الهوية، لأن الهوية مرتبطة بالإنسان من حيث كونه إنساناً قبل أن تكون مرتبطة بالمفهوم التاريخى أو بالعقيدة، وأنا لا أنفى أنها مرتبطة - أيضاً - بالمفهوم التاريخى وبالعقيدة لأنها لم تأت من الهواء وإنما جاءتنا من ماض ومن مجتمع، ولكن الهوية هى - أولاً - ذاتية وبعد أن تشعر بذاتك تشعر بما يحيط بك، وتشعر بماضيك وتطمح إلى مستقبلك، فإذا ما قلنا إنها

تنطلق من الإنسان فلا يمكن أن تنكر التاريخ، والإنسان من حيث كونه إنساناً يشترك مع غيره فى أشياء ويختلف عن غيره فى أشياء فهو يختلف على مستوى الوطن، ويختلف على مستوى القومية وعلى مستوى الدين، ويختلف فى نقاط كثيرة بالتعريف، ولكنه يشترك أيضاً فى مسائل أخرى.

وآخر نقطة كنت أود أن أعلق عليها - فيما يتعلق بالعودة للمصدر أيضاً هى المشكلة مع الإسلام السياسى، والسؤال هنا هو إلى أى حد يسمح هذا الفكر بالدخول إليه والخروج منه، لأن كل مشروع سياسى يقوم على أساس احتكار الحقيقة، وفكرة العودة للماضى أو إحياء الماضى فى المشروع المتكامل، ليست سيئة فى ذاتها، وحتى النهضة الأوروبية عادت إلى العصور القديمة إلى الديمقراطية وفكرة الحريات التى كانت موجودة وسابقة على العصور الوسطى وعلى سقوط الإمبراطورية الرومانية، ورجعوا إلى الفكر الإغريقى، ورجعوا من خلال الحضارة العربية للتعرف على فكر الآباء الأولين، فإذن الرجوع للماضى - فى حد ذاته - ليس خطراً بل هو ضرورة فى كل حركة تجديد، إنما الخطر عندما يكون هذا النموذج واحدياً ومرتبطاً بالعقيدة الدينية.

فما دمنا نتحدث عن الحريات، فلا بد من حرية الدخول والخروج، وتغيير الرأى أى أن يكون لى رأى يتضمن بالضرورة حقى فى أن أغير رأيى، إنما أنا لا أتصور أن هناك نقاءً للعضوية فى أى مكان كتنظيم سياسى، أو حتى أية جماعة فكرية، طبعاً «النداء الجديد» جماعة فكرية وليست تنظيماً سياسياً.

فنحن نحاول أن نكون منبراً وملتقى لكل الأفكار وكل الاتجاهات الفكرية مع التركيز على أن هذا الملتقى يضم أساسا تجمعا يؤمن بمجموعة مبادئ وأولها حرية الرأى وحرية تغيير الرأى.

د. عمرو عبد السميع: ليتنا نعود مع المستشار طارق البشرى إلى نفس السؤال الذى بدأنا به، وهو: هل الخلل يكمن -إذن- فى بنية العقل العربى أم أنه يكمن فى الأيديولوجيات الأكثر رواجاً واستهلاكاً فى المجتمع العربى؟

طارق البشرى: يتصل بهذا السؤال - فيما أتصور - الشعور العام الذى أعطانى إياه عنوان الندوة، وهو السلفية والعقل العربى أو الفكر العربى، بمعنى أن السلفية قد يكون فيها شيء ما أو أن هناك معاناة ما فى العقل العربى تتعلق بالسلفية، وأكدها الأستاذ «سيد ياسين» فى البداية وقال إن السلفية طبيعية، ولكن إذا شاعت وعمت فهى ظاهرة تكاد تكون مرضية.

وفى الواقع فى ظروفنا الحاضرة والمستفادة من تطور المرحلة التاريخية التى نعيشها الآن لا أرى فى السلفيات المختلفة التى شاعت بيننا ظاهرة مرضية، نحن - الآن - فى ظروف لا نستطيع فيها أن نقيم مشروعاً قومياً عاماً، لأن الرؤى المتعلقة بهذا المشروع لم تُحسم بعد، بفعل الواقع الخارجى والداخلى، الواقع الخارجى لا يعطينا إمكانات تحديد رؤية كاملة، وموقف من العالم الجديد بشكل كامل، نظام يالطا العالمى انتهى ونحن - الآن - نعيش بين أنقاض هذا النظام وبين نظام جديد لم ينشأ بعد، نجد أمامنا ركاماً كثيراً، ونجد أمامنا أدوات بناء كثيرة ولا نعرف - بالضبط - ما الذى سيدخل من هذا، وفى هذا الغبار لا نستطيع أن نحدد موقفنا تماماً فى المستقبل أو لا نستطيع أن نشخص حاضرنا بشكل جيد، وعندما نشخصه قد نختلف، ولكننا نتفق على التشخيص ثم نختلف فى طرق الحل، وإنما نحن الآن لم نستطع أن نشخص وضعنا فى النظام العالمى الجديد، وكذلك فى الداخل.

وإذا نظرنا إلى مسائل كثيرة جداً اقتصادية وسياسية نجد أن القوى الاجتماعية والقوى السياسية لم تتبلور بالحد الكافى، الذى يمكننا أيضاً من تشخيص أوضاع المجتمع بشكل جيد، وبهذا الشكل نحن لسنا أمام إمكانية وضع مشروع محدد كما كنا فى نهاية الأربعينيات وبداية الخمسينيات، عندما كنا مشخصين جيدين للوضع ومتفقين عليه وكنا مختلفين فى علاج المسألة، هذا أمر غير موجود الآن، فى مثل هذه الظروف، التى تذكرنى بالفترة ما بين أول القرن العشرين وحتى عام ١٩١٤، نجد أن عناصر كثيرة توضع وتناقش دون أن يتشكل منها شيء، إنما هذه العناصر سيتكون منها مشروع فى

المستقبل، كيف وبأى طريقة؟ نحن لم نحسم هذا الأمر.

وعندما يعرض كل منا سلفيته، فهو يدخل - بنفسه - عنصراً فى تكوين هذا المشروع المستقبلى، وأتصور أن أى مشروع لمستقبل ناجح لا بد أن يُدخل العناصر المختلفة هذه فى تكوينه، مشكلتنا أنه إذا استبعدنا عنصراً أساسياً من عناصر التكوين هذه سيكون هناك خلل وستضيع علينا مرحلة مقبلة كما ضاعت علينا من قبل مرحلة، لأننا لم ندخل جميع العناصر التى تمكن من بناء مشروع متكامل فى ذهننا.

فالسلفية - بهذا المعنى - وطرحها بالشكل الحاصل لا بأس به، شريطة أن تطرحها بشكل يتكامل مع بعضه بعضاً ولا يتنافر، والمشكلة أن الأسلوب الذى دار الحوار به على مدى السنوات الخمس أو الست الأخيرة كان يدور بشكل متناف، وكان كل واحد يحاول أن ينفى الآخر، طريقة إدارة الحوار لم تكن الطريقة التى تمكن من استيعاب العناصر الإيجابية، كانت الإيجابيات تتطاحن ولا تتكامل، وهذا يحتاج إلى أسلوب فى إدارة الحوار يكون أفضل من هذا وأكثر حرصا على بلورة التكوين، فالسلفية ليست فى ذاتها أمراً ممكن تلافيه الآن، لا يمكن تلافيها وهى ليست فى ذاتها مرضاً، إنما المشكلة فى طريقة إدارة الحوار لكى تتكامل هذه العناصر مع بعضها البعض.

وعندى بعض التعقيبات السريعة على زملائنا، أولاً أتفق مع كل ما قاله مصطفى الفقى عن التيار العروبى والتيار الإسلامى، أتفق معه كله ومع نظرته إلى عدم وجود مشكلة فى هذا الأمر، وأزيد عليه نقطة أشار إليها دون شرح، وهى أنه عندما ظهر التيار العروبى فى مصر جاء من داخل الإطار الإسلامى، وأتصور أن عبد الناصر كان يستطيع، وكان مرشحاً لكى يحل هذه المشكلة، لأن عبدالناصر إذا راجعنا انتماءاته السياسية السابقة، سنجد أنها كانت «حزب وطنى» عندما كانت الوطنية ملتبسة بالإسلام بشكل عام، ثم انتمى إلى مصر الفتاة، وكان هذا الجانب من جوانب الحياة السياسية المصرية الذى ظهر بعد

ذلك - بشكل قوى - فى أواخر الثلاثينيات وأوائل الأربعينيات، ولكن هذا يحتاج لدراسة لماذا حدث ما حدث، ربما كانت موجة التغيير أقوى بكثير مما يستطيع وهو فى مرحلة السياسة العملية التى تستدعى سرعة رد الفعل واستخدام ما هو قريب منه بسرعة، ربما هذا هو السبب، لأننى أتصور أن رجل الدولة عنده هذه النقطة، وهى أنه يأخذ ما هو قريب منه، حيث يأخذ الممكنات القائمة فعلاً بشكل سريع، وهذه النقطة مشكلتها أنها لم تكن قد صادفت اهتماماً وحلولاً فكرية جيدة قبل عبد الناصر، ولو كانت صادفت هذه الحلول الجيدة قبل عبد الناصرلأمكن أن يأخذها بسرعة، وتكون جاهزة معه وهو يحكم.

وبالنسبة للحوار القومى / الماركسى، حدث هذا الحوار، يخيل لى فى الخمسينيات والستينيات، وكان مجال الحوار فى الصحافة والمطبعة البيروتية، وكانت هناك جسور تجادل بناء، ورأينا القوميين العرب الذين حاولوا أن يقتربوا من الماركسية، ونموذج عبد الناصر نفسه كان كمحاولة للتوفيق، لكن جاءت نكسة ١٩٦٧ فضربت المشروع القومى سياسياً، وبعد هذا حدث ما حدث للحركة الشيوعية فى العالم، فانتهى الخلاف، فالحوار لم يفشل، وإنما انتهى، بخلافه وموافقاته، يعنى أصبح غير قائم. أما الحوار العروبى / الإسلامى فأتفق مع مصطفى الفقى فى الست نقاط التى قالها.

وأتصور أيضاً أن القومية هى وعاء، وهى تصنيف للجماعة السياسية، أما الإسلام فهو أيديولوجية، وهذان تصنيفان مختلفان ولذلك لم يحدث التعارض القوى بينهما، فالتعارض يحصل بين الإسلام والماركسية، وهذا تناقض لا يحل، وإنما الليبرالية أسلوب حكم وأسلوب تنظيم مجتمع، والقومية أسلوب تصنيف الجماعة السياسية، والإسلام السياسى أيديولوجية لا تعارض حقيقى، فالمستويات ليست واحدة كى يقوم التعارض بينها.

وبالنسبة لما قاله محمد سيد أحمد فيما يتعلق بالثابت والمتغير، أزعم أو أكاد أزعم أن ليس منا برئ من أن يكون لديه ثوابت، وليس منا برئ من أن

ثوابته هذه يسعى فى معالجتها مع الواقع معالجة جيدة، ومن لا ينجح فى معالجتها مع الواقع معالجة جيدة يواجه مأزقاً، والذى يوضح لى هذه الجزئية جيداً يمكن الجانب المهنى، فأنا طوال عمرى أتعامل حتى فى القانون الوضعى مع ثابت ومتغير، فالقانون لما يصدر اليوم يصير ثابتا، وشغلتنا أن نلائم بينه وبين واقع متنوع مهما كان المشرع يتصور أنه بصير وواسع الأفق، لأنه لا يستطيع أن يجمع تنوعات الواقع كلها، فيصادفنا - بالضرورة - قدر من التنوع هائل جداً لا تحيطه النصوص، ويصادفنا تغير فى هذا الواقع سريع جداً لا تلاحقه النصوص، وعليك أن توفق ما بين هذا وهذا، وتلك مهمتنا، وأى إطار مرجعى فيه قدر كبير من الثبات بحسبه إطاراً مرجعياً، وإلا ما كان كذلك، ولا يوجد من ليس له إطار مرجعى ومن ليس له إطار مرجعى منا فهو يعانى من الضياع، ومن لا يعانى منا من الضياع فى هذا فهو موغل فى الضياع، يعنى هذه هى البوصلة المرشدة لنا، والمقيمة لما نقول من الصواب والخطأ.

وهذه قضية الحسن والقبح، فكيف لنا أن نحددهما، إذن لابد من معايير وإطار مرجعى فلابد أن هناك ثابتاً ومتغيراً، كونه قديماً أو جديداً فهذه مسألة فكرية وممكنة الحل.

بالنسبة لما قاله أسامة الغزالى عن السلفية والتجديد، فقد تكلمت من قبل عن نقطتين، وقلت السلفية هى دعوة للتجديد، هى أداة من أدوات التجديد داخل الإطار المرجعى، ولها دلائلها أو بيئاتها التاريخية والعملية لأن هذه السلفية هى التى بعد ذلك أنتجت لنا أمثال محمد عبده ورشيد رضا وقد راجعت فهرس الكتب المصرية ووجدت الكتب التى أعيد طبعها لابن تيمية فى الفترة ما بين ١٩٠٥ و١٩١٠ كماً هائلاً جداً، وهذا يوضح كيف التفت العقل المصرى فى مصر إلى ابن تيمية فى هذا الزمان القديم قبل سيد قطب.

والمرحلة الثانية هى مرحلة السلفية الحضارية، وهذه كانت احتجاجا على التغريب، وعندما أقول السلفية فى هذا الإطار، فأنا أتحدث عنها، كمجتمع أو

مجموعة توضع تحت وطأة الشعور بأن الماضى يتعرض لمحاولة الإفناء، فتعمل على بعثه من جديد، فهذه مسألة رد فعل حضارى، مثل الدعوة للاستقلال مثلاً، فلماذا قلنا الاستقلال لأنه كانت عندنا مشكلة تتعلق بحرية الإرادة السياسية فقلنا بالاستقلال.

وبالنسبة للعرب والفرس، أود التنبيه إلى وجود مشكلة العرب والترك أيضا على الرغم من أن الاتجاه الدينى واحد، وهى أيضاً - يخيل لى - مشكلة مصطنعة أى من الممكن تلاشيها ولا تدخل فى أصول المصالح التى تحركنى وتحركك، فى المرحلة التاريخية المرئية، ولا تدخل فى تعارض المصالح، أو فى التناقضات الفكرية غير القابلة للحل.

محمد سيد أحمد: أريد أن أعود إلى حكاية الماركسية والقومية، بعد أن فكرت فيها، لقد فتح طارق البشرى لى الموضوع، والحقيقة هناك فرق كبير ما بين العلاقة بين العروبة والإسلام، وبين الماركسية والعروبة، الحالة الأولى هى قضية هوية، أو بعدان فى هوية، بينما الماركسية والقومية كانا صراعين أيديولوجيين، بل وأكثر من ذلك هما مشروعان مختلفان أحدهما له بعد اجتماعى والآخر له بعد قومى أساساً، وقد حاول كل منهما أن يوظف الآخر، كانت هناك علاقة توظيف متبادل، وليس قضية هوية فى بعدين مختلفين لهذه الهوية، عبد الناصر كانت له كلمة سمعتها كثيراً منسوبة إليه، فكان يقول: الماركسية - بالنسبة لى - عنصر إثراء وتصحيح، وهو يقصد بالإثراء أنه يعطى بعداً دولياً أممياً فوق البعد القومى، والتصحيح أنه يجنبه بعض الأخطاء التى قد يقع فيها بحكم موقع قومى فقط. فهذه علاقة توظيف - وأنا كان لى زمان - تعبير كنت أحب استخدامه، وهو أن عبد الناصر كان يؤمم الصراع الطبقى، ومن هنا كان التركيب الذى حصل للصراع، أو لنوع من الصراع أو لنوع من فكرة الاشتراكية الإسلامية والاشتراكية العربية والاشتراكية العلمية، وترك الموضوع مفتوحاً، بحيث أن كل مدرسة تجد مكانها فى العملية المؤممة فى إطار الاشتراكية مع الرافد الخاص بها، وهو لم يحسم، وإنما ترك الموضوع كنوع من

التأميم للصراع الاجتماعى يستوعب الإسلاميين ويستوعب القوميين ويستوعب الماركسيين.

ختاماً أقول لم يكن من الممكن للبعد الماركسى أن ينتصر على البعد القومى، بغض النظر عن أى اعتبار يتعلق بقوة السلطة، السبب أن أبرز صراع فى المنطقة كان الصراع مع اسرائيل ومحتواه القومى.

د. أسامة الغزالى: سأضيف أيضا ملاحظتين صغيرتين، حول مسألة العلاقة بين الإسلام والعروبة، الملاحظة الأولى: تتعلق بأثر الظروف التاريخية المتغيرة على صياغة هذه العلاقة، وهنا سأطرح فكرة خطرت على بالى فى مسألة المقارنة بين الإسلام والعروبة فى البلاد العربية وفقاً لتطورها السياسى المختلف، فلو أننا أجرينا مقارنة بين العلاقة بين الإسلام والعروبة فى كل من المشرق العربى ومصر، والمغرب العربى، سوف نجد المسألة مثيرة للغاية، ففى المشرق، أقامت العراق علاقة تعارض وتضارب فى البداية، ولذلك ليست مصادفة أن العروبة نشأت فى المشرق على أيدى المسيحيين العرب، لمواجهة ظرف تاريخى محدد جداً، وهو السيطرة العثمانية على المنطقة، وفى المغرب العربى المسألة على النقيض تماماً ليست علاقة عكس وإنما علاقة تطابق، وفى إطار الصراع ضد الاستعمار الفرنسى حيث العروبة هى الإسلام، والإسلام هو العروبة، ولا فاصل بينهما، وهذا طبعا يفسر - الآن - ما يحدث فى الجزائر، لأنه فى الحقيقة أن التيار الإسلامى هو التيار القومى الأصيل فى الجزائر، يعنى ليست مسألة دين، بل أوسع من هذا بكثير، والمثير فى الموضوع أنه إذا كان فى الجناح المشرقى هذه العلاقة العكسية من حيث المنشأ طبعاً، وإذا كان فى الجناح المغربى هذه العلاقة التطابقية، فإن التوازن فى الحقيقة كان موجوداً فى مصر، وإن احتمالاته أكبر فى مصر، يعنى أكثر المناطق احتمالاً لوجود ميلاد هذا التوازن وُجدت فى مصر، هذا التوازن بين الإسلام وبين العروبة، وكل ما ذكره مصطفى الفقى فى الحقيقة يصب أساساً فى هذا فهو يقول هذا لأنه مصرى قبل أى شيء آخر، فالإحساس بثانوية العوامل التى تحمل هذا التناقض متاحة أكثر

للمثقف المصرى والباحث المصرى بحكم عوامل كثيرة جداً، أكثر من أى شىء آخر، وقطعاً الناصرية فى أحد عناصرها كانت محاولة لهذا التوفيق.

والملاحظة الثانية متعلقة بالكلام الذى ذكره مصطفى الفقى، وطارق البشرى، حول الإسلام والقومية والعلاقة بينهما، ومسألة التعارض، وأنا أعتقد أيضا أن المتحدثين الجليلين تحدثا عما ينبغى أن يكون أكثر منه عما هو قائم، فالبشرى، عنده تمييز واضح فى ذهنه: الإسلام أيديولوجية والقومية تصنيف لجماعة سياسية، والليبرالية طريقة لإدارة المجتمع، وإذا اتفقنا على هذا، يمكن حل كل مشاكلنا العربية والسياسية والاقتصادية وكل شىء، إنما هل هذا هو الواقع؟ طبعا لا، فالمشكلة عندما يتحول كل من هؤلاء إلى مذهب سياسى فيصبح التعارض بينهم حتمياً، فمثلاً كل مشكلتنا مع بعض الجماعات الإسلامية وهى أنها تنتقل من الإسلام على مستوى الأيديولوجية شديدة العمومية أو العقيدة الدينية ذات الأبعاد العامة فى الحياة العملية إلى مستوى المذهب السياسى وشكل معين للحكومة ونمط معين، وبالتالى يحدث قطعاً تعارض مع القومية وتعارض مع الليبرالية، فهناك مثلاً مفهوم الأمة الإسلامية الذى يرفض الانتماء المصرى ويرفض الانتماء الجزائرى، ويرفض كون أننا أمة عربية واحدة ويحتقر هذا وبالتالى يحصل التناقض.

أيضاً تناقضهم مع الليبرالية مسألة متصورة جداً، طالما هو لا يتعامل مع الليبرالية كمنهج، وإنما يتعامل معها كفكرة أو كمحتوى لعقيدة معينة، وبالتالى يعتقد أن هناك نوعاً من التعارض بين أفكاره وبين الليبرالية، لأنه لا يقبل التعامل بمنطق ليبرالى إذا كانت الليبرالية - بحكم التعريف - تفترض أن تؤمن بنسبية أفكارك وبتعرضها للصواب والخطأ، إنما إذا أنت انتقيت أفكارك السياسية من معتقدات دينية فأنت تؤمن - بدرجة معينة - من سلفيتها المطلقة، وبالتالى يستحيل فى هذه اللحظة أن تكون ليبرالياً حقيقياً، لأنك لن تسمح بالتنازل لشخص أنت تؤمن أنه يعبر عما هو خطأ، فهنا إذا لم يتم الفصل بين هذه المستويات - المستوى السياسى والمستوى الفكرى - أو المستوى السياسى

والمستوى الدينى - فإن التعارض حتمى، إنما إذا كانت هذه المستويات الثلاثة موجودة فى المجتمع بشكل عام وقبلتها القوى السياسية فأنا أعتقد أنه لن تكون هناك مشكلة، وتصبح المشكلة مضطنعة كما يقول مصطفى الفقى.

طارق البشرى: أنا سعدت جداً بملاحظاتك المتعلقة بالوضع المشرقى والمغربى بالنسبة للإسلام والعروبة، وأكاد أقول إن السبب فى هذا - ربما - أن العروبة المشرقية نشأت كدعوة انسلاخية عن جماعة إسلامية، فحملت هذا التمييز ضد جماعة أخرى - عمداً - يعنى أن العروبة المغربية كانت عروبة توحيدية، فأصبحت يوحدها الإسلام والعروبة معاً فى اتجاه توحيدى.

وقد تحدث مصطفى الفقى وأنا عن الإمكانات القائمة سواء تحققت أو لم تتحقق، وأنا كنت أتكلم عن الواقع، والمسئول عن هذا ليس ضمور الإمكانات ولا قلة الوعى، المسئول عن هذا وعن الأوزار التى حدثت لدينا فى هذه الفترة هو طريقة إدارة الحوار التى أشرت إليها من قبل، طريقة إدارة الحوار لم تكن لتصل بنا إلى تكامل وإنما كانت تصل بنا إلى التنافى، المشكلة فعلاً أننا نحتاج إلى حلقات كثيرة من الحوار فى الصحافة وفى الكتب، أما ما قيل عن أن يكون الفكر السياسى معتمداً على عقيدة ومستبعداً ونافياً للآخر، فأنا لا أتصور هذا، بدليل أنه عرف قدرا كبيرا من التنوع داخل هذا الفكر - تاريخياً - وهو موجود حالياً دون أن يخرج أحد الآخر من حظيرته، يعنى فكرة التكفير والإخراج من الحظيرة ونفى الآخر ضعيفة جداً وغير موجودة وليس لها فى التراث الإسلامى دور كبير، لم يعرف الإسلام ما عرفته المسيحية مثلاً من اتصال بين الكاثوليكية والأرثوذكسية، بين المالكانية واليعقوبية، بين البروتوستانت وغيرهم، لم يعرف مثل هذه الأمور، وإنما كان دائماً قادراً على قبول التنوع، لأن الجانب الحياتى فيه يتضمن إمكانية عالية جداً للتطوير والتفسير، فأنا غير مقتنع - الحقيقة - بأن إطلاقية الفكر المرجعى تؤدى إلى نفى الآخر، نعم غير مقتنع فلدينا جميعا فكر مرجعى، وفكر

مرجعى يعتمد أساساً على إطلاقيات وحين نرجع للقانون ولفكرة القانون الطبيعى، سنجد أن فكرة القانون الطبيعى يقولون إنها متغيرة فى الكتب، إنما عندما تمارس لديها مسلمات معينة ومسلمات معناها أنها باقية وخالدة وثابتة وسرمدية، وهى مكنونة فى طبيعة الإنسان وهذا ما يقولون عن القانون الطبيعى الذى استنبطناه بجهودنا الفكرية.

د. **مصطفى الفقى**: أريد أن أشير إلى أنه حيث كان عنوان هذه الندوة هو السلفية السياسية وتجديد الفكر العربى، فإننى أؤكد ما قلته بداية من أنه لا يوجد تعارض بين مفهوم السلفية والتجديد، ويبدو أننا اتفقنا على هذا، وأن السلفية ليست نقيض التجديد، أقول هذا لأنه سيبعدنا عن كثير من المعارك الجانبية التى نخوض فيها - الآن - بغير مبرر والتى تجعل من السلفية معادياً للتطور، نقيضا لتجديد التفكير فى كل مراحله.

وأريد فقط أن أُذكر بنقطة مهمة جداً وهى أن الإسلام والعروبة لا ينهض أحدهما بديلاً للآخر، وهذا ما يجعل الإشكالية فعلاً كما قلت فى ظنى - على الأقل من الناحية النظرية - مصطنعة، لأن الشمولية واردة فى الفكر الإسلامى ولكنها ليست واردة فى الفكر القومى، الفكر القومى به أسلوب للانتقاء والاختيار قد يجعل عناصر الفلسفة الإسلامية والفكر الإسلامى واردة فيه، خصوصاً وأننا فى مراحل تحول تمثل ظروفا استثنائية غير طبيعية لا يجب القياس عليها، فنحن لسنا - الآن - قوة فاعلة قادرة على التغيير، فإن لم نكن قادرين على التغيير فعلى الأقل نحن قادرون على التفكير، فهذه مرحلة بلورة أفكار وما يراه - مثلاً - الأخ أسامة من أنه طرح نظرى قد لا يكون قابلاً للتنفيذ، ربما يصح هذا، ولكن مجرد انتفاء التعارض من الناحية النظرية يجعل السماح بالتطبيق ممكناً، ولذلك أنا أُذكركم بأن الحركة الوطنية المصرية أيضاً - وليس فقط الحركة الوطنية فى المغرب العربى - كانت ذات طابع إسلامى لأنها واجهت عدواً غير مسلم بالمقارنة بالحركة الوطنية فى الشام التى كانت ذات طابع عروبى، لأنها واجهت عدواً مسلما وكلاهما كان موقفًا معاديًا للعناصر

الدخيلة على الكيان العربى، أحدهما من منطلق إسلامى فى مصر والآخر من منطلق عروبى فى الشام كل لأسبابه، نتيجة اختلاف طبيعة العدو حتى دون الذهاب إلى المغرب العربى، وهذا - بحد ذاته - يؤكد ما ذهبت إليه من أن التعارض - تاريخياً - لم يكن قائماً ويعززه كل الحديث الذى يدور حالياً عن نظرية التعارض بين الثقافات والحضارات، فوفقا للبروفسور هنتنجتون تدخل الحضارة الإسلامية كطرف فى مواجهة مع حضارات أخرى مما يدعو العرب لأن يبتعدوا عن جعل التناقض بين الإسلام والعروبة حاجزاً يمنعهم من التقدم والقفز على فترة التحول التى هى بطبيعتها فترة مخاض مشبوه وغير معروف، يعنى أنا أتصور أن هناك محاولة لتهميش الإسلام، ومحاولة لتهميش العروبة، وكلاهما ستدفع ثمنه المنطقة، فمن ذا الذى يقول إننا فى حاجة إلى تناقض آخر داخلى يضيف عجزاً إلى عجز للإسلام والعروبة معاً فى مواجهة صراع الحضارات والثقافات القادم؟!

"تمثيل سياسي إسلامي.. الضرورات والمحظورات"

د. مصطفى الفقي - لطفي الخولي - د. محمد عمارة
د. عصام العريان - د. محمد نور فرحات
د. محمد سليم العوا - د. وحيد عبد المجيد

الطموحات والمخاوف

مربعان تقاسم المشاركون الحركة فيهما.

فحين يطرح موضوع كموضوع التمثيل السياسى للتيار الدينى طرحاً جاداً وحقيقياً، وتستقر رغبة المتحاورين على التعامل مع هذه القضية المعقدة والشائكة، تعاملاً يبتعد عن السفسطة واللغو البيانى، وحين يتأكد التزام هؤلاء المتحاورين الوطنى فى التعامل مع هذا الموضوع خارج حدود المناورة السياسية أو الفكرية، فإن قدراً هائلاً من المكاشفة والمصارحة والوضوح لابد أن يفرض نفسه كإطار للمناقشة، وسياج للحوار.

. . . .

كانت الطموحات واردة ومشروعة عند الواقفين فى مربع تيار الإسلام السياسى، فهم يتصورون شعبية وجماهيرية كبيرة لتيارهم، وهم يتصورون ضعفاً وهشاشة لما عداهم من تيارات بفعل عوامل محلية أو دولية، وهم يتصورون أنهم نجحوا أو كادوا فى وضع صياغات نظرية تجيب على أسئلة العصر أو - على الأقل - تقدم حيثيات المخاصمة مع النظم السياسية السائدة فى عالمنا.

. . . .

وكانت المخاوف واردة ومشروعة عند الواقفين فى المربع الآخر.

فهم يتصورون أخطاءً وأخطاراً اقترفها تيار الإسلام السياسى أو وشت بها بعض تحركاته.

وهم يتصورون أن الإجابات التى قدمها تيار الإسلام السياسى على أسئلة العصر محدودة وقابلة لمزيد من المحدودية وأن حيثيات مخاصمته للسائد والشائع من النظم السياسية والاجتماعية الذائعة فى عالمنا كانت واسعة وقابلة لمزيد من الاتساع.

وهم يتصورون أن طروح تيار الإسلام السياسى فى موضوع العنف، مازالت غير مستقرة ولا مقنعة، بل وينظر إليها بعضهم على أنها تعتمد التبرير لا التنبيه، وتقدم الأعذار ولا تواجه الأخطار.

. . . .

وفى حديث الطموحات أو حديث المخاوف بدا الأمر يحتاج إلى ندوة جديدة تدرس وتبحث وتُعمل الفكر والعقل، من أجل بلورة آراء التيارات السياسية والوطنية المختلفة إزاء قضية من أهم وأعقد القضايا.

عقدت الندوة فى الساعة السادسة من مساء يوم ٢١ مارس عام ١٩٩٤ وحضرها الدكتور مصطفى الفقى مدير معهد الدراسات الدبلوماسية، والأستاذ لطفى الخولى المفكر المعروف والدكتور محمد عمارة الكاتب الإسلامى، ود. محمد نور فرحات القانونى البارز، ود. محمد سليم العوا المفكر الإسلامى، والدكتور وحيد عبد المجيد الخبير بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى الأهرام، ود. عصام العريان عضو جماعة الإخوان المسلمين.

. . . .

راح الأطراف - جميعاً - فى هذه الندوة يحاولون حل إشكالية العمل السياسى فى مصر، من خلال محاولتهم الصادقة حل إشكالية تعبير تيار الإسلام السياسى عن نفسه، وبدت وقائع هذه الندوة صورة من أجلى صور النقاش العام حول هذا الموضوع، ونظن أن كثيراً من الباحثين والخبراء سيتوقفون طويلاً أمام ما جاء فيها من آراء ومعلومات أفصحت عن طموحات ومخاوف عند كل طرف من أطراف النقاش.

. . . .

وبرغبة صادقة فى مواجهة ممثلى التيار الإسلامى بالحقيقة حدد الدكتور مصطفى الفقى عناصر رأيه ورؤيته بشفافية سياسية ووطنية مطلقة على النحو التالى:

* خصوصية الفكر الإسلامى تدفع للتروى قبل طرحه على ساحة العمل السياسى.

* خطاب تيار الإسلام السياسى يغذى قلق الغرب ومخاوف التيارات الأخرى فى بلادنا.

* اعتداء المتطرفين على دير فى مصر يثير مشاعر كالتى فجرها حادث الحرم الإبراهيمى.

* تيار الإسلام السياسى فى مصر يحمل على كاهله وزر تيار الإرهاب.

* الكثيرون فى مصر يشعرون بأن تيار الإسلام السياسى يستفيد من موجة الإرهاب.

* تيار الإسلام السياسى لا يملك الشارع المصرى وإنما يخيفه.

* الديمقراطية سلم يصعد عليه تيار الإسلام السياسى للسلطة ثم يركله.

* مطلوب من تيار الإسلام السياسى أن يقبل آليات الديمقراطية المعاصرة.

* دور التيار الإسلامى فى مواجهة العنف أهم أوراق اعتماده للحياة السياسية.

* مطلوب من التيار الإسلامى مبادرة سياسية جادة ضد الإرهاب.

* موقف التيار الإسلامى من اغتيال فرج فودة سيظل نقطة غير مضيئة فى تاريخه.

* على التيار الإسلامى أن يعبر الدائرة الرمادية بينه وبين العنف.

. . . .

أما الدكتور **محمد عمارة** فقد لخص دفاعه عن التيار الإسلامى الذى تضمنته مرافعته الطويلة فى هذه الندوة فى:

أنه يرفض مطالبة التيار الإسلامى بتقديم طروحات متفقة مع ما لدى الآخرين، وأن الإسلام السياسى لا يخلط الدين بالدولة ولكنه يرفض الفصل بينهما، وأنه لا مطلقات فى الحياة السياسية والاجتماعية والنسبية هى الأساس، وأن لا قيمة لعمر عبد الرحمن فى حياة سياسية ناضجة خالية من العنف، وأن الإسلاميين مع آليات الديمقراطية وضد الانفراد الذى يؤدى للطغيان، وأن الإسلاميين يرفضون العنف وحاولوا القيام بوساطة لوقفه.

. . . .

ومن جانبه طرح المفكر المعروف **الأستاذ لطفى الخولى** عدة نقاط حاسمة شكلت مجرى الحوار فى الندوة وضبطته عدة مرات وأجملها فى:

* أن الإشكالية تكمن فى أن من حق كل تيار تكوين حزب، وأن هناك مخاوف مبررة من حزب الإسلام السياسى.

* مطلوب من تيار الإسلام السياسى أن يعمل بالسياسة لا بالدين كعقيدة للأمة كلها.

* المرجعية الإسلامية لنا جميعاً.. وليست حكراً على تيار من دون غيره.

* على تيار الإسلام السياسى أن يتعامل بالقيم السياسية النسبية لا بالقيم المطلقة.

. . . .

أما **الدكتور محمد سليم العوا** فقال:

* أرفض أى حزب يقوم على التفرقة بين المواطنين.

* ليس من حق الحزب الذى ينتسب للإسلام أن يفتش فى عقائد الناس.

* حق الاجتهاد هو أساس التعددية والاختلاف الإيجابى.

* الدستور المصرى الحالى يصلح كوثيقة أساسية للتعددية.

* لا أقبل فرض شروط مسبقة على تيار الإسلام السياسى للسماح له بحزب.

. . . .

وألقى الدكتور **وحيد عبد المجيد** بعدة مقولات فى منظومة آراء، فقال:

* إن احتكار تيار واحد لدين الأمة يهدد الديمقراطية ويقوض المساواة وتكافؤ الفرص.

* الملتزمون بالديمقراطية ليسوا الاتجاه السائد فى تيار الإسلام السياسى بمصر.

* مطلوب من تيار الإسلام السياسى القبول بتعدد المرجعيات، لا - فقط - بتعدد الآراء فى إطار مرجعية واحدة.

* مشاركة تيار الإسلام السياسى تتوقف على تطوير نظرته لنفسه وللآخرين.

* حزب التيار الإسلامى يجب أن يكون سياسياً لا دينيا، وأن يلتزم بآليات الديمقراطية.

* جبهة الإنقاذ الجزائرية توغلت على الساحة السياسية من دون أغلبية.

* الضمانات المسبقة تفيد التيار الإسلامى كغيره وليست تعسفاً تجاهه.

. . . .

وفى حديث المخاوف طرح الدكتور **نور فرحات** عدة نقاط تدفع للتحرز والتحسب فيما يتعلق بتمثيل سياسى للتيار الدينى، فقال:

إن تيار الإسلام السياسى ليس أغلبية فى مصر وإنما المسلمون، وإن المخاوف من وصول الإسلام السياسى للسلطة ليست حكماً على نواياه، وإنما استقراء لمفاهيمه وتجاربه المعاصرة، وإن تيار الإسلام السياسى لم يحسم - بعد - ما إذا

كانت مرجعيته مطلقة أم نسبية، وإن تيار الإسلام السياسى يفتقد لنظرية سياسية واضحة، واحتكار أى تيار للحقيقة يقوده للعنف ضد الآخرين.

. . . .

أما **الدكتور عصام العريان** فذكر عدة نقاط مهمة فيما يتعلق بفهم التيار الإسلامى لحدود القضية، مذكرا - فى كل لحظة - بأنها تمثل فكراً تجديدياً لتيار الإسلام السياسى، وأن تمثلها وتفهمها كفيل بالقضاء على المخاوف والظنون أو الهواجس، فقال:

* لا قيمة لنا فى العالم إذا اقتصر دورنا علي محاكاة سياسية.
* الممارسة السياسية المشروعة هى الكفيلة بتطوير خطاب الإسلام السياسى.
* لا خلاف على أن الأمة مصدر السلطات ومنبع شرعية الحاكم.
* الإخوان المسلمون يرفضون العنف لأنه يسمم الحياة السياسية كلها.
* تجارب الإخوان فى الانتخابات المصرية بكل مستوياتها تؤكد شعبيتهم.
* نرضى بالاحتكام للشعب ومستعدون لبحث ضمانات الالتزام بالديمقراطية.

. . . .

وراحت وقائع الندوة تترى راسمة صورة من أجْلى صور طرح هذا الموضوع علي نحو ربما سيتوقف أمامه الدارسون والباحثون طويلاً.

وفيما يلى وقائع الندوة:

د. عمرو عبد السميع: نبدأ -أولاً - بالحديث - عن أن الحزب السياسى يفترض قبل كل شىء الاعتراف بشرعية النظام فى مجتمع له طبيعة مؤسسية. كما يقتضى ضرورة إيضاح عدد من النقاط المبدئية والقانونية قبل أن ندخل فى الجانب السياسى. ومن هذه النقاط مثلاً مدى قدرة ورغبة من يدعون أنهم يمثلون التيار الإسلامى السياسى على وضع قيود على العمل العنيف، ومدى قدرة ورغبة هؤلاء فى حل مشكلة التعارض بين قوانين الدولة - وبالذات قانون الأحزاب - وبين نشأة تمثيل سياسى للتيار الإسلامى. كما تظهر قضية حل معضلة السلام الاجتماعى، التى تبرز بقوة لدى أى طرح لفكرة حزب إسلامى، وبخاصة فى ظل وجود الأقباط ومخاوفهم التى أصبح لها الآن ما يبررها.

د. محمد عمارة: سأبدأ بإيضاح ماذا يعنى حزب إسلامى؟ الحزب الإسلامى هو حزب سياسى كأى حزب من الأحزاب، التى تقوم فى أى مجتمع من المجتمعات القائمة على التعددية. والفارق الوحيد بينه وبين الأحزاب الأخرى هو أنه يجعل الإسلام مرجعيته وفلسفة مشروع الإصلاح والتغيير والنهضة لديه. أما الحزب الماركسى فيجعل الماركسية مرجعيته، والحزب الليبرالى يجعل من الليبرالية مرجعيته، والحزب القومى يجعل من القومية مرجعيته. فالحزب الإسلامى لا يتميز عن أى حزب من هذه الأحزاب إلا بجعله الإسلام فلسفة المشروع الحضارى والنهضوى ومشروع الإصلاح والتغيير. ثم نأتى إلى قضية مدى قبول الإسلاميين الراغبين فى إقامة حزب إسلامى فى وقف تيار العنف.

وأنا أقول إن فتح قناة للعمل السلمى المشروع تعنى إغلاق سرداب للعمل العنيف غير المشروع. بالضبط كما أنك إذا فتحت داراً للتربية أغلقت سجناً. فالعمل العنيف هو ثمرة لإغلاق قنوات العمل السلمى المشروع.

وأنا أدعو إلى تأمل خريطة العالم الإسلامى، فالمجتمعات التى تمنع العمل الإسلامى القانونى والمشروع هى المجتمعات التى تعانى من التوتر والغضب والعنف، بعكس المجتمعات التى تفتح قنوات العمل السلمى أمام الإسلاميين. ولا أقول إنها تتخلص تماما من العنف، لأن ظاهرة العنف ظاهرة عالمية وموجودة فى مجتمعات ليبرالية أيضا. لكن الذى يحدث بالتأكيد هو تقليص وتحجيم ظاهرة العنف بحيث تصبح ظاهرة شاذة لا تأثير لها على المجتمع، بدلاً من أن تتحول إلى ظاهرة تهز المجتمع كما يحدث فى بلاد مثل مصر والجزائر.

والنقطة الثانية هى مدى رغبة الإسلاميين الراغبين فى إقامة حزب فى التعامل مع قوانين تنظيم الأحزاب مثل القانون الموجود فى مصر.

وأنا أقول المفارقة تبدو أكثر شذوذاً فى مصر لأن قانون الأحزاب فيها يشترط على كل الأحزاب ألا تتعارض برامجها مع الشريعة الإسلامية. فكيف تُلزم كل الأحزاب بأن تتفق برامجها مع الشريعة الإسلامية، وتمنع الحزب الذى ينطلق من الشريعة الإسلامية؟ وكيف تلزم كل الأحزاب باحترام الدستور الذى يقول إن دين الدولة الرسمى هو الإسلام، وأن مبادئ الشريعة الإسلامية هى المصدر الرئيسى للتشريع، ثم تمنع الحزب الذى مهمته إعمال الدستور وجعل الشريعة المصدر الرئيسى للتشريع، وضع هذه المادة فى حيز التطبيق.

وفى رأيى أن التيار الإسلامى أكثر اتساقاً مع قانون الأحزاب المصرى من أى تيار أو حزب آخر.

د. عمرو عبد السميع: كيف ذلك على الرغم من وجود نص قانونى يمنع إقامة أحزاب دينية؟

د. محمد عمارة: سآتى إلى قضية الأحزاب الدينية، والممنوع من الأحزاب - فى نظرى - هى الأحزاب الطائفية، أو التى يكون باب عضويتها مغلقاً سواء بعامل قومى أو بعامل جبهوى أو بعامل دينى. هذا النوع من الأحزاب هو

الذى يمزق السلام الاجتماعى ويمزق وحدة الوطن. أما إذا قلت إن مرجعيتى فى مشروع النهضة والإصلاح والتغيير هى الإسلام، وفتحت أبواب الحزب لكل من يقتنع بهذه المرجعية بصرف النظر عن عرقه وجنسه وجبهته ودينه، فهذا حزب قومى وليس حزبا طائفيا. وأيضا لو أننى قبطى ولدى قناعة بأن فى الإنجيل مرجعية لمشروع إصلاح، فمن حقى - بحكم التعددية والديموقراطية وحقوق الإنسان - أن أقدم برنامجاً مرجعيته الإنجيل، وأفتح باب العضوية لكل مصرى أو لكل وطنى يقتنع بهذه المرجعية. وهنا يصبح الحزب حزباً قومياً وليس حزباً طائفياً. والحزب الديموقراطى المسيحى ليس حزبا طائفيا فى البلاد الغربية لأن بابه مفتوح لكل من يقتنع بأن فى برنامجه حلاً لمشكلات المجتمع. ومعنى ذلك أن الممنوع ليس الحزب الدينى بمعنى الحزب الإسلامى وإنما الحزب الطائفى.

د. عمرو عبد السميع: لكن الأحزاب الديموقراطية المسيحية لها علاقة روحية بالفاتيكان، وليس لها علاقة أيديولوجية دينية. وهى ترتبط بالثقافة الكاثوليكية ولكنها لا ترتبط بالدين؟

د. محمد عمارة: لأن مسيحيتها ليس فيها نظام مدنى، بينما الإسلام دين ودنيا وفيه نظام مدنى. وأنا أقول إن الممنوع فى هذا الحزب الدينى هو أن يكون مغلقاً على فئة من الناس. والإسلام لا يمكن أن يكون أيديولوجية طائفية. الإسلام فى مجتمع، مثل المجتمع المصرى أغلبيته مسلمة، هو عقيدة وحضارة الأمة. هو عقيدة الأغلبية وحضارة الكل.

ومن هنا لا يمكن أن توصف فكرية الإسلام وأيديولوجية الإسلام بأنها أيديولوجية طائفية، حتى أصف الحزب الذى يتخذ منها مرجعية بأنه حزب طائفى يهدد السلام الاجتماعى والوحدة الوطنية. أما موضوع أن الأقباط قد يشتكون من هذا، فالتجربة التاريخية توضح أن مصر قامت فيها أحزاب وجماعات إسلامية من دون أن توجد هذه المشكلة. وأنا أقول إن من حق الإنسان القبطى، كما من حق الإنسان المسلم، إذا وجد لديه مرجعية إنجيلية

لحل مشكلات المجتمع أن يكون له حزبه. ومن حق من يؤمن بهذه المرجعية وبهذا الحل لمشكلات المجتمع أن يدخل فى هذا الحزب.

د. **عمرو عبد السميع:** هل تقصد بالجماعات ذات الطابع الإسلامى التى كان يدخلها أقباط جماعة الإخوان المسلمين؟

د. **محمد عمارة:** يعنى هذه تجربة كانت موجودة، سواء دخلوها أم لم يدخلوها، ولكن لم تكن هناك مشكلة.

د. **عمرو عبد السميع:** فى جماعة الإخوان المسلمين كانت المسألة تبدو ديكورية إلى حد كبير. فكان قليل من الأقباط يدخلونها فى زمن لم يعرف موجة إحياء إسلامى على نطاق واسع تؤدى إلى استقطاب طائفى وإلى شعور بالمخاوف لدى الأقباط. كما لم يكن الإسلاميون طلاب حكم، أما الآن فهم طلاب حكم.

د. **محمد عمارة:** لقد بدأ الأقباط المصريون عملهم السياسى فى حزب مصطفى كامل أى حزب الجماعة الإسلامية. إذن هذه المشكلة فى مصر لم تكن مثارة على الإطلاق. وأقول نحن الآن على النطاق العالمى أمام توجه يضخم من حجم الأقليات ليعوق مشروع أغلبية الأمة، كما كان الاستشراق يركز كل جهوده على الحركات الشاذة والشخصيات القلقة لكى يوهمنا بأن تاريخنا ليس فيه وحدة، وهو ما تفعله إسرائيل الآن. كما أن هناك من يتخصصون فى موضوع الأقليات ويتحدثون عن الفيدرالية والكونفيدرالية داخل العالم العربى، وأنتم تعرفون الأسماء لا داع لذكرها. فهذا هو المخطط الذى يريد أن يوهمنا بأن عوامل الوحدة غير قائمة وبالتركيز على مشكلات الأقليات لإعاقة مشروع الأغلبية. وأعتقد أن ما يحدث فى السودان نموذج لذلك من خلال تضخيم المسيحية فى جنوب السودان، بينما الإسلام أكثر عددا فى هذه المنطقة من المسيحية. ويحدث هذا أيضا بشأن أقليات قومية مثل الأكراد وغيرهم، لإعاقة المشروع القومى والمشروع الإسلامى الذى هو مشروع الأغلبية. وأنا لا أقول هذا افتعالا لأنه يوجد اتفاق على أن مشروع الأغلبية والحزب الإسلامى يضمنان

حقوق الأقليات. وهذا فى الرؤية الإسلامية دين، وليس حقاً من حقوق الإنسان أو منحة أو تسامحاً حتى يمكن التراجع عنه. هذا دين، والتزام دينى، كما يمكن النص عليه فى مواثيق لأننا جميعا سواء بالنسبة للإسلاميين أو غير الإسلاميين، نريد كل الأمور أن تكون واضحة فى مواثيق محددة.

وهذا فى تقديرى هو الضمان حتى لا تكون هناك أى تجاوزات. وأنا أقول تجربة الحضارة الإسلامية وتجربة مصر الحديثة فيها حركات وتنظيمات إسلامية دون مشكلة للأقليات، مع التأكيد مرة أخرى بأن من حق الأقباط تكوين حزب إذا رأوا أن لديهم مشروعا إنجيلياً ومرجعيته الإنجيل.

د. عمرو عبد السميع: ألا يعنى هذا الانتقال من ساحة الجدل السياسى إلى جدل دينى؟

د. محمد عمارة: لا.. هناك بعض الناس يقولون إن إقامة حزب إسلامى فيه معنى وشبهة احتكار الإسلام وإلقاء ظلال لا إسلامية على غير هذا الحزب. لكن هناك فارقاً بين المسلم وبين الإسلامى. كل الأمة أو كل من يعتنق الإسلام فهو مسلم. أما الإسلامى فهو من له مشروع سياسى مرجعيته الإسلام. ثم أنا أسأل: هل معنى أن يكون لديك حزب وطنى أن تنفى الوطنية عن غير أعضاء هذا الحزب. وإذا كان لديك حزب ديموقراطى، هل معنى هذا نفى الديموقراطية عن غير أعضاء هذا الحزب؟ الأستاذ لطفى الخولى عضو فى حزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى، هل هذه الصفات تجعله محتكراً لها وينفيها عنى وعن غيرى وعن غيره؟

فأنا أقول إن هناك فارقاً بين المسلم وبين الإسلامى. ووصف الحزب بأنه إسلامى تمييز له عن أحزاب مرجعيتها وضعية وعلمانية، وليس نفى لعقيدة الإسلام عن الأحزاب الأخرى. والمنطلق البديهى لهذه القضية هو أننا إذا كنا مؤمنين بالتعددية، فلا يحق لطرف أن يستثنى طرفاً آخر. وإذا كان من حقك أن يكون لك التنظيم ذو المرجعية الليبرالية أو الوطنية أو غيرها، فليس من حقك أن تستثنينى طالما أننا نتفق على تبادل السلطة بواسطة الاقتراع الحر

والنزيه، أى أن يكون الاحتكام إلى الأمة. وهذا الشرط لا يستثنى منه حزب من الأحزاب. ثم بمنطق الديموقراطية التى لا نختلف فيها، هل يكون هناك استثناء لتيار وبخاصة إذا كان هذا التيار يمثل الأغلبية.

والواقع أن السماح بحزب ماركسى ومنع حزب إسلامى يجعلنى أتذكر المثل الفلاحى القائل: (الدار دار أبونا والغرب يطردونا). فكيف نسمح بمرجعية أيديولوجيات مستوردة فى البلد الذى حمل الإسلام عبر التاريخ، ونمنع أن يكون هناك حزب مرجعيته الإسلام؟ ثم بمعيار حقوق الإنسان، إذا كان من حق الإنسان بل أبسط حقوقه، الحق فى التفكير والتعبير والتنظيم، فكيف تمنعنى من أن يكون لى حق فى التفكير والتعبير والتنظيم وفق المرجعية التى أومن بها، وخصوصاً إذا كانت هذه المرجعية مرجعية أغلبية الأمة. أنا أقول إن هذا منطقى الذى أراه منطقا لإقامة ومشروعية إقامة هذا الحزب بشرط - كما قلت - أن يُتفق على تبادل السلطة بوسائل سلمية وليس بوسائل عنيفة، وأن تكون آليات الديموقراطية - وفى مقدمتها صندوق الاقتراع النزيه - هى الحكم بين تيارات الفكر المختلفة، بعض الناس قد يقولون مثل صديقنا لطفى الخولى إنه إذا جاء الإسلاميون إلى الحكم بالطريق الديموقراطى فلن يتركوا الحكم. وهذا حكم على النوايا.

لطفى الخولى: أنا لم أقل هذا، ربما تقصد شخصا آخر من الماركسيين كان معك فيما مضى، عندما كنت أنت ماركسياً.

د. محمد عمارة: وأنت أيضا كنت معى.

د. عمرو عبد السميع: لكنه يؤكد أنه لم يقل هذا.

د. محمد عمارة: لقد قال ذلك فى نقابة الأطباء. وكنا فى ندوة المبعدين إلى مرج الزهور وقال: إن لديه قناعة بأنه لو أقيمت انتخابات حرة فى أى بلد إسلامى، سيحصل الإسلاميون على الأغلبية، لكنهم غير مؤمنين بالديموقراطية ولن يتركوا السلطة. وأنا أقول، سواء كانت هذه كلمة لطفى أو كلمة غيره، إن

هذا حكم على النوايا، وهو غير جائز. كما أننى أتساءل: ما هو التيار الذى يُعزل ويُبعد عن صندوق الاقتراع، هل من معه الشارع أو الناس فى الشارع؟ وإذا كان التيار الإسلامى - بشهادة الجميع - هو التيار الذى له قوة فى الشارع، فما الذى يدعوه لأن يحكم بعيداً عن صندوق الاقتراع. فهذا الاتهام، فضلاً عن أنه حكم على النوايا، ليس له منطق، لأن الأمة مع الإسلام ومع الحل الإسلامى. وتجربة الجزائر شاهدة على من الذى مع صندوق الاقتراع الزجاجى، ومن الذى رفض نتائج الانتخابات. وأنا أقول إنه لا مفر، إذا أردنا أن ننقذ بلادنا من هذا النزيف الداخلى الذى يجعلها تلعق جراحها وتتخلى عن دورها التاريخى، من أن نفتح للعمل السلمى القنوات كى نغلق ونحجم هذا المولود المشوه وهو حركات العنف سواء كانت عنف الدولة أو عنف الجماعات.

د. عمرو عبد السميع: تحدث محمد عمارة عن غياب الديموقراطية أو غياب الفكر الليبرالى عند بعض التيارات الأخرى فى نظرتها للتيار الإسلامى السياسى. لكن إحدى النقاط المهمة التى تبرز عند طرح هذا الموضوع هى غياب برنامج واضح للتيار الإسلامى يحدد موقفه ممن يختلفون معه فى الرأى. فهو حتى الآن يخاطب من يتعاطفون معه أو يعتقدون فى أفكاره دون أن يبدو أن للآخرين جزءاً ما فى حساباته، وأى كلام خارج هذا الإطار يجعلنا نتحدث عن احتمالات هى نتيجة مباشرة لغموض موقف التيار الإسلامى فى مصر ونتيجة غياب برنامج. وأرجو ألا يحدثنى أحد - هنا - عن تجربة الإخوان فى الأردن، لأنها كانت تستند إلى وثيقة واضحة تحدد الالتزام بالديموقراطية كخيار طويل الأمد، كما تحدد الموقف من الأطراف الأخرى من حيث حقها فى الوجود وحقها فى الحركة. فما رأى لطفى الخولى؟

لطفى الخولى: نحن أمام إشكالية حقيقية على المستوى السياسى. فهناك مجموعات مختلفة يضمها ما أصبح يُسمى بالتيار الإسلامى السياسى. وهذا التيار بمجموعاته المختلفة، طبقا لقواعد الديموقراطية فى أى بلد، من حقه أن يكون له حزب أو أحزاب وأن يسعى للوصول إلى السلطة، والإشكالية - هنا

- أن هناك مقاومة شديدة - من جهات مختلفة وليست فقط الدولة أو نظام الحكم فى العالم العربى - تقف ضد هذا باسم الديموقراطية أيضاً، ولها الحق هى الأخرى. إذن نحن أمام مشكلة حقيقية، والمنهج الذى اتبعه زميلى محمد عمارة لا أعتقد أنه سيفيد فى حل هذه الاشكالية، وهو خلط الدين كدين وعقيدة بالممارسة السياسية. وأنا أريد أن آخذ الشكل السياسى لما يمكن أن يسمى بالجماعات الإسلامية. ومهما قيل عن أن الإسلام يختلف عن كل الأديان الأخرى بأنه دين ودنيا، وهو ليس موضع خلاف، فالمهم فى الحياة السياسية هو الجانب المتعلق بالدنيا. فالدين علاقة بينك وبين ربك وعلاقة مع المجتمع. وأظن نحن جميعاً مقتنعون بأن الدين الغالب فى أى مجتمع هو العقيدة الشعبية العامة لهذا المجتمع. وأنت لا تستطيع أن تفهم فرنسا من دون الكاثوليكية كعقيدة عامة فى المجتمع. كذلك بالنسبة لمصر أو لأى بلد عربى. فلا تستطيع أن تفهم مصر حقيقة بتياراتها الاجتماعية والسياسية ومشاكلها من دون ما يمكن أن يُسمى بالمنظور الإسلامى. لكن ما قاله محمد عمارة عن الدستور وأن الشريعة هى المصدر الأساسى للتشريع، وأن الديموقراطية لابد أن تسمح بوجود هذا وذاك. كل هذا مع أسفى الشديد كلام خطابى. وإذا استمر فيه التيار الإسلامى فلن ينجح فى كسب قضيته فى أن يكون له حزب أو أحزاب. وأنا أقول ستنشأ أحزاب عدة إذا سُمح لها، وليس حزبا واحدا. فالقضية سياسية فى المقام الأول. وأرجو أن نناقشها بمنهاج سياسى فى هذا الإطار. وأنا لا أدرى عندما نقول التيار الإسلامى كيف يفسره الإخوان المسلمون، وكيف تفسره الجماعات الإسلامية الأخرى والمفكرون الإسلاميون، وكيف تفكر أيضا الجماعات السياسية غير الإسلامية من ناحية المرجعية - كما يقول محمد عمارة فى هذا الإطار - كما أن التيار الإسلامى فى مصر يعكس عملية مختلطة وغير مفهومه، لأننى أفهم أن غالبية الشعب مسلمون، ولا أدرى على أى أساس يكون التيار الإسلامى خاصاً بفئة معينة من الناس.

فالواقع أنه لا إمكانية لإيجاد حزب أشتراكى علمى قادر على الفعل فى مصر

أو فى أى بلد عربى من دون أن يكون مستنداً إلى الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامى، وألا ينفصل عن جذوره، ويغدو لا قيمة له، وكذلك الليبرالى وغيره. فالمرجعية الإسلامية إذن ليست مرجعية خاصة بما يسمى الحزب الإسلامى. فلا أحد يختلف على القواعد والقيم الإسلامية ديناً وفكراً. لكن القضية ليست فى الكتاب، ولا فى السنَّة. القضية فى تطبيق بشر معينين فى ظرف معين فى بلد معين فى تاريخ معين لما يؤمنون به أو لتأويلاتهم فى هذا الإطار. وأنا هنا أقدم مجرد ملاحظات مبدئية. وأرى أنه لا يصح الاستغراق فى التاريخ القديم، لأن الظروف اختلفت. لكن الآن عندى مثال واضح محدد وهو الأحزاب الإسلامية فى أفغانستان. هذه الأحزاب كانت كلها ضد الاحتلال السوفييتى. وكلها تريد إقامة الدولة الإسلامية والحكم الإسلامى لكن هذا الصراع فيما بينها أدى إلى دمار كل أفغانستان. وعندى مثال السودان الذى يُطرح على أساس أنه نموذج. فإذا كان هذا هو النموذج، فبئس النموذج. لقد قطع رأس التعددية وإمكاناتها. وفيه أيضا استخدام للعنف والقوة بشكل يأخذ طابعاً مأساوياً. ولدينا كذلك ما حدث فى باكستان، حيث الانقلابات والانقلابات المضادة. وهذا طبيعى لأنه ينتهى فى العادة إلى المطلقات وفى المطلقات، إما قاتل أو مقتول، إما كافر أو مؤمن. لكن فى الساحة السياسية، القيم نسبية، أخطئ اليوم، وقد لا أخطئ غداً. أنا فى هذا الجانب خاطئ، وفى جانب آخر مصيب. وهذا ينقلنا إلى قضية البرنامج السياسى. أنا لا أطمئن إلى أى حزب يقول الإسلام هو الحل، ويصمت لأن هذا عنوان، وأنا كاشتراكى أرفعه. كما رفعه فى إيران زعيم مجاهدى خلق مسعود رجوى. وكان لى حظ إجراء حوار معه فى باريس، حيث شرح خلافه مع الخومينى ومجموعة آية الله طلقانى، وهو الاسترشاد بالقيم الإسلامية، لكن فى واقع نسبى سياسى حى. وكان يقول إننى لا أستطيع أن أتجاوز وأتخطى ١٤ قرناً من التطور.

فالثابت أن الممارسة فى ظل المطلقات قادت إلى العنف وسفك الدماء،

بعكس ما يراه محمد عمارة، وهذا يعيدنا إلى الإشكالية الرئيسية. فلا أستطيع أن أدعى الديموقراطية من دون أن يكون للتيار الإسلامى حق فى أن يوجد فى الساحة ويعبر وينظم نفسه. لكن فى الوقت نفسه تجارب التاريخ والتجارب الحديثة تدل على أنه فى النهاية يُبعد رأيى أيضا، لأنه يتعامل بالمطلقات ولا يتعامل بالنسبية السياسية. فهو يبدأ بأن الإسلام هو مرجعية الأغلبية، ويحدد هذه الأغلبية على أساس أنهم كل المسلمين الموجودين فى المجتمع. لكن عندما يمارس السياسة، يعود للقول بأن هناك جماعة فقط لها مشروع سياسى، والمطلوب من هذا التيار أن يختار: فإما أن يكون مع الاغلبية الإسلامية دينا، أومع مجموعة من الإسلاميين ليست أغلبية. فهذا التيار ليس أغلبية، أو على الأقل لا يستطيع الادعاء بأنه أغلبية حتى الآن.

وكما قلت، فإن الإشكالية لن تُحل بهذا الخطاب الإسلامى الشائع الآن، ولا أيضا بالخطاب المضاد لأى وجود إسلامى سياسى فى الساحة. يعنى الغلو هنا والغلو هناك، ولا أعتقد أن التمركز فى خنادق متصادمة يمكن أن يؤدى إلى تقدم المجتمع. وبالتالى اسمح لى أن أقول ردا على سؤالك إننى لم أر ولم أناقش، أو لم تتح لى الفرصة لأن أناقش أى برنامج لحزب سياسى إسلامى. وكلما تثار نقطة يقال لك إن هناك سابقة فى هذا العصر السحيق أو ذاك. وهذا ليس نقاشاً سياسياً. فالسوابق التاريخية فى صدر الإسلام يمكن أن تأخذ منها القيمة، وتأخذ منها العبرة. وليست لك فقط وإنما لى أيضاً. هذا جزء من ثقافتى، وجزء من حضارتى، ولسنا فى حاجة لمناقشته فى أواخر القرن العشرين. وبالتالى أنا فى الحقيقة أريد أن أعرف كيف تتصور الجماعات الإسلامية الكثير من القضايا.

د. عمرو عبد السميع: هل الجماعات بمعنى الفرق؟

لطفى الخولى: لا.. بمعنى الأحزاب، فأنا لا أعتقد فى أنه سيكون هناك حزب إسلامى واحد فى مصر، أو حزب يقول عن نفسه إنه إسلامى وإن مرجعيته إسلامية. وهذا هو الحال فى الليبرالية، حيث توجد مدارس مختلفة

داخل إطار الليبرالية، ومدارس مختلفة داخل إطار الماركسية، أو الاشتراكية الديموقراطية أو القومية. (ففى القومية طلع عندنا الناصرية، والبعثية والقوميين العرب)، وغيرهم. فأنا أريد أن أفهم بدقة كيف تتصور الجماعات الإسلامية أو مجموعة إسلامية، مثل الإخوان المسلمين لها تاريخها ولها وضعها ووزنها، شكل الساحة السياسية لا الدينية، وتنظيمها وعلاقتها ببقية القوى الاجتماعية والسياسية فى المجتمع. كما أريد أن أعرف ما هو مفهومها لممارسة الديموقراطية علما بأن التجارب، بالإضافة إلى المخاوف الموجودة والتى يمكن أن تدخل فى إطار النوايا - كما يقول محمد عمارة - تعززها الأصوات الحالية من ممثلين للتيار الإسلامى. وهم يشبهون فى ذلك الماركسيين الذين يدافعون عن الديموقراطية والتعددية حتى الوصول للحكم. وهذه طبيعة أى نظام شمولى، حيث تنتهى التعددية بعد الوصول إلى الحكم.

ويقول ممثلو التيار الإسلامى أيضا إن الحزب الذى يريدونه لن يكون حزباً دينياً. وأريد أن أعرف كيف سيكون حزباً غير دينى. وإذا كان المتوقع أنه سيكون هناك أكثر من حزب للإسلام السياسى، فكيف نفسر ذلك على الرغم من أن الجميع يستندون إلى أن «الإسلام هو الحل» وإلى مرجعية واحدة كما يقولون؟

كما أننا فى حاجة إلى تفسير ما هو جار فى أفغانستان وفى السودان، من دون التذرع بالاستعمار ولا التدخل الإمبريالى. فأنا أفهم حدود هذا التدخل. أفهم أنه موجود، لكن أفهم حدوده أيضا. فالواقع الراهن هو واقع الانقسام حتى الموت.

د. عمر عبد السميع: موضوع الموقف من الشرعية موضوع سنروح ونجىء عليه كثيرا فى هذه الندوة. فهو يعنى الموقف من الدستور، ومن القوانين القائمة. كما نعنى به الموقف من قضية الدين والدولة. فلو حدث أن التزمت فصائل التيار الإسلامى السياسى بهذه النقاط الثلاث، فهل يعنى هذا التزاماً بالشرعية أم أنها تسعى لتقويض شكل الدولة الحالى، وبناء دولة أخرى. طبعا

أعلم أن هناك من يقولون، وهناك فى هذه الندوة من يمكن أن يقولوا، إنه ليست فى الإسلام دولة دينية، ولكن التيار الإسلامى السياسى يطرح دولة لها سمات مغايرة سواء فى موقفها من الدين وعلاقتها به، أو دور الدين فيها. فإلى أى مدى يرى سليم العوا أن هذه النقاط تمثل إشكالية فى علاقة التيار الإسلامى السياسى بقضية الشرعية؟

د. سليم العوا: أنا مضطر أن أركز تركيزا شديدا قد يكون مخلاً بسبب الوقت، وبسبب القضايا الثرية جداً التى أثارها محمد عمارة ولطفى الخولى.

واسمح لى، قبل أن أجيب على نقاطك الثلاث، سأحاول أن أقول ملحوظة أو اثنتين على بعض مما سمعته من قبل، وأبدأ بموضوع قانون الأحزاب المصرى الذى يحتاج إلى قراءة متخصصة، لأن النص فيه يمنع قيام الأحزاب على أساس التمييز الدينى أو الطائفى.

د. وحيد عبد المجيد: النص استخدم تعبير التفرقة، وهو يؤدى نفس المعنى.

د. سليم العوا: على أساس التفرقة التى أقول عليها التمييز بين الناس أو بين المواطنين على أساس دينى أو طائفى. وهذا نص كلنا معه أنا أول من يؤيد هذا النص، وأى حزب يقوم على أساس التفرقة بين المواطنين حزب مشجوب ولا يمكن أن يلقى قبولاً من الناس ولا يمكن أن يلقى قبولاً من الإسلاميين. ولو قام حزب إسلامى على أساس ألا يدخله إلا مسلم، فأنا سأكون أول المعارضين له. فقانون الأحزاب ليس عقبة فى وجه قيام حزب إسلامى لا يفرق بين المواطنين على أساس الدين.

والقضية الثانية هى المتعلقة بالتساؤلات التى أثارها لطفى الخولى، طبعاً جزء كبير جداً من الكلام الذى رد به على كلام محمد غمارة، من الممكن أن يرد عمارة عليه بنفس الكلام الذى قاله على كلامه. فهذا خطاب وذاك خطاب، ولدينا مجموعة قضايا مطروحة بلا إجابة تخرجنا من الدوامة التى نحن فيها. والذى يخرجنا من هذه الدوامة فعلاً هو القضايا العملية المتعلقة بالعمل

السياسى. نحن لا نناقش الدين، لأن الدين لله سبحانه وتعالى، ولكل إنسان عقيدته وهو مسئول عنها فى الدنيا ومسئول عنها فى الآخرة. فأنا ليس من حقى ولا من حق غيرى أن يناقش عقيدتى ولا أناقش عقيدته. والحزب الذى يدعو إلى الإسلام أو ينتسب إلى الإسلام ليس من حقه أن يفتش على عقائد الناس: عقائد الموافقين له والمنضمين إليه. وبالتالى لا يشترط فيهم أن يكونوا مسلمين، ولا على عقائد المخالفين من باب أولى، لأن حق الاعتقاد مكفول. والجزاء والمحاسبة على العقيدة ربانية وليست دنيوية. لا توجد محاسبة دنيوية على العقيدة. توجد محاسبة دنيوية على الأعمال، سواء فى الدولة الإسلامية أو الدولة الليبرالية أو الدولة الديموقراطية أو الدولة البوذية. أى دولة فى الدنيا تحاسبك على عملك ولا تحاسبك على عقيدتك.

فقصة المرجعية الدينية ليس معناها محاسبة الناس على عقائدهم أو التفتيش عن ضمائرهم. فالمرجعية الدينية قصة قيم كما يقول لطفى الخولى. وأوافقه تماما فى أنها قصة قيم، أى مجموعة موجهات لسلوك البشر. وبعض هذه الموجهات ملزم وبعضها اختيارى. بعض هذه الموجهات أستطيع أن أختارها أو أرفضها، وبعض هذه الموجهات يجب علىّ أن ألتزم بها.

المسلمون يقولون: عندنا موجهات ربانية موجودة فى القرآن الكريم وفى السنّة النبوية. وقد اخترنا - لأننا مسلمون - أن نلتزم بهذه الموجهات، فنقيم بها نظامنا السياسى حين يقوم، ونحن الآن نقدم برنامجنا السياسى للناس من حيث هو برنامج عملى غير عقائدى على أساس هذه الموجهات. يتكلمون عن الحرية، وعن المساواة. ويتكلمون عما يسمونه الشورى، وأنا أُسميه الديموقراطية. ولا أرى فرقا بين الاثنين إلا فى التسمية لأسباب كثيرة ليس هنا محلها. والتطبيق البشرى اليومى للقيم الإسلامية لابد أن يختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان. اختلف تاريخياً وسيختلف واقعياً. وهذا الاختلاف هو سر نشوء جماعات إسلامية مختلفة، وسيكون سر نشوء أحزاب إسلامية مختلفة. وسيكون سر خلاف بين الدول الإسلامية القطرية. الخلاف انعدم لما

كانت عندنا دولة إسلامية واحدة. وانعدم بمعنى أنه لم يكن ظاهراً على سطح السلطة السياسية والعمل السياسى، لأن الدولة مسيطرة. لكنه كان موجوداً بين الجماعات وبين الأحزاب، التى بلغت من الناحية الفقهية - حين دخل الشافعى مصر - ٢٣ فرقة دينية فقهية. وقد اندثر منها ١٩، والتعدد الذى وُجد فى الفكر الدينى سيوجد فى الفكر السياسى. وأساس هذا التعدد هو حق إسلامى يسمى حق الاجتهاد. حق للطفى الخولى فى أن يختلف معى، وحقى أن أختلف معه، فيما يتعلق بفهم كلام عربى محدد واضح جاء إما فى القرآن أو فى السنَّة أو فى مذهب من المذاهب. وإذا جاز لنا أن نختلف فى فهم الكلام الثابت، جاز لنا أن نتعدد وجاز لكل منا أن يدعو إلى أن يتبعه من يؤمنون بفهمه، والمعيار الديموقراطى، والمعيار السياسى العملى فى الدنيا كلها، هو الذى قاله محمد عمارة والذى قلناه جميعاً لفرج فودة - الله يرحمه - فى الاسكندرية ولفؤاد زكريا، وهو الصندوق الانتخابى الزجاجى.

أنا اعتراضى على السودان أشد من اعتراض لطفى الخولى واعتراضى على إيران أشد من اعتراضه. لكن عندى أيضاً اعتراضاً شديداً جداً على الجزائر لم يتطرق هو إليه. فقد حصلت جبهة الإنقاذ على ٦٣,٤ فى المائة من أصوات الناخبين فى الجولة الأولى، وجاء الانقلاب العسكرى ليدمر الديموقراطية، ويجب أن يكون موقفنا من هذا الانقلاب مساوياً تماماً لموقفنا من كل انقلاب قضى على التعددية.

لطفى الخولى: سؤالنا عن شكل الساحة السياسية وشكل الساحة السياسية لا يتحدد نظرياً، وإنما يتحدد بالواقع العملى. شكل الساحة السياسية فى مصر قبل ثورة ١٩٥٢ كان يقوم على تعددية وليبرالية، وفيه مظهر من مظاهر تداول السلطة، ولكن كان القصر والسفارة البريطانية يستطيعان أن يقوضا النظام الديموقراطى فى لحظة، وقد حدث هذا أكثر من مرة. شكل الساحة السياسية بعد ثورة ١٩٥٢ كان شمولياً فيه نظام واحد بصوت واحد لرجل واحد، وعلى الناس أن تسمع وتكبر وتهلل وتطيع. شكل الساحة السياسية اختلف فى عهد

أنور السادات، بالمنابر ثم بالأحزاب. لكن هذا الاختلاف كان في جوهره شكلياً ولم يكن اختلافاً حقيقياً.

وأول مرة توجد قوى سياسية متصارعة في مصر كانت بعد وفاة أنور السادات، فالقوى السياسية التى تتصارع في الواقع المصرى صراعاً سياسياً - في نظرى - لم تبدأ صراعها السياسى إلا بعد ١٩٨١. وهذا الصراع السياسى مرحلة جديدة نعيشها. وهذا سر الاستقطاب الذى أشار إليه لطفى الخولى. فليس سر الاستقطاب أن هناك صحوة دينية، وإنما سر الاستقطاب أن هناك صراعاً سياسياً حقيقياً. وهناك أقوام ذوو انتماءات متعددة وآراء سياسية متباينة يلقون بأوراقهم إلى الرجل الذى لديه السلطة، أملا في أن يأتى اليوم الذى تصح فيه التجربة الديموقراطية.

ولا يصح تعليق الأمور على نوايا التيار الإسلامى السياسى. وهل سيقيم تعددية أم أنه إذا وصل للسلطة سيقضى عليها، وضرب المثل بأفغانستان، حيث يقال إن التيار الإسلامى وصل للحكم فقضى على بعضه البعض. وهو قول غير صحيح، فهذه فصائل كانت موحدة في مواجهة الشيوعيين. ولما هُزم الشيوعيون تفجرت الخلافات بينها، وطبعاً لطفى يعرف أكثر منى أن معظم هذه الخلافات خلافات قبلية أصلاً، وخلافات عرقية لا خلافات دينية، لا هى إسلامية ولا هى ماركسية، هى خلافات قبلية عرقية قائمة في المجتمع الأفغانى وكان النظام الملكى يمثل لها مظلة، ثم جاءت الماركسية فتوحدوا في مواجهة الماركسية أو الروس. وذهب الروس، فظهرت المفارقات الطبقية والعرقية وستستمر لفترة، وأنا أقول التعليق على نوايا الإسلاميين، وهل سيقبلون التعددية أم يرفضونها هو تعليق سلبى، ولم يأت أوانه بعد، ينبغى أن تكون في المجتمع وثيقة لممارسة الديموقراطية، وأنا أزعم أن الدستور المصرى الحالى بكل عيوبه ومثالبه يصلح كوثيقة أساسية لنظام حكم تعددى. وينبغى علينا إذا أردنا أن نخطو خطوة إلى الأمام نحو التعددية الحقيقية أن نطبق نصوص الحريات والضمانات الفردية والجماعية الموجودة في هذا الدستور، تطبيقاً

صحيحاً، من دون قانون طوارئ ومن دون فرض الأحكام المبنية على ما أعرفه عن نوايا خصمى وما يعرفه خصمى عن نواياى. ويقبل الإسلاميون بهذا الدستور، بدليل أنهم دخلوا الانتخابات وقدموا دعاياتهم السياسية ونجحوا على أساس الدستور الحالى. وإذا فتح باب الترشيح اليوم، سيتقدم عصام العريان للترشيح، ومعه آخرون مستعدون للعمل من داخل النظام السياسى القائم، للوصول إلى الصيغة السياسية المثلى التى تحقق مصلحة الشعب ومصلحة الأمة.

أما أن نضرب صفحاً عن فريق كامل من الأمة، هو فريق مشروع من حيث التاريخ ومن حيث التراث ومن حيث الانتماء الإسلامى، ونقول إنه سيمنع التعددية، فهذه مصادرة. فلا يمكن أن يبقى التيار الإسلامى السياسى بكل فصائله منفياً إلى الأبد، أو أن يُشترط عليه أن يحدد مواقفه تفصيلاً بشكل مسبق.

والمسألة الأخيرة التى أحب أن أختم بها فى عجالتى هى مسألة السودان وإيران وأفغانستان ومصر. مصر - فى معرفتى بها - ليست السودان وليست إيران وليست أفغانستان، وليست الجزائر، مصر بلد مختلف، وينبغى أن تكون البلد الرائد فى تجربة تستوعب العمل السياسى الإسلامى من دون أن تنقلب عليه أو ينقلب عليها. ومصر مهيأة لهذا لأن فيها من المؤسسات التى تستطيع أن تستوعب كل طاقات الصراع القائمة على أرضها استيعاباً سلمياً وهو ما لا يوجد لا فى السودان ولا فى الجزائر ولا فى إيران. مصر هى التى تستطيع أن تعطى القدوة التى بها نقول إن هذا التطبيق إسلامى أو أن هذا التطبيق متفق مع الإسلام بهذه النسبة أو تلك. أما حرمان السياسيين الإسلاميين وحرمان العاملين بالسياسة على أساس إسلامى من العمل السياسى الشرعى قانوناً فى مصر فهو حرمان للأمة الإسلامية كلها من تجربة فى غاية الثراء، فلو أتيحت ستدعم المسيرة الإسلامية فى كل مكان آخر. مصر من يوم أن دخلها الإسلام إلى الآن هى القدوة الإسلامية. لكن مصر الآن عاجزة عن أن تكون فى الناحية السياسية قدوة إسلامية، لأنها لا تقدم نموذجا. فهى تكاد

تقدم نموذجاً لحجب الإسلاميين عن أى عمل مشروع، وحتى لما نجحوا فى النقابات، صدر القانون رقم ١٠٠ لكى لا يفوزوا مرة ثانية، ولما دخلوا فى ظل القانون ١٠٠ أوقفت الانتخابات فى نقابة المهندسين ونقابة المحامين، وعندنا ست قضايا مرفوعة فى المحاكم فى هذا السياق لا نعرف كيف ستنتهى.

إذن النموذج الذى يقدمه النظام المصرى نموذج سلبى، بدلا من أن يقدم نموذجاً إيجابياً، أنا أقول إنه فى ظل التعددية الحقيقية الموجودة فى الساحة المصرية والتى تعبر عنها جماعات مشروعة وغير مشروعة، ينبغى على مصر أن تتقدم خطوة إلى الأمام وتوفر القنوات للتعبير الصحيح السلمى عن قوى الصراع فى المجتمع لكى تكون نموذجا نستطيع أن نضرب به المثل ونأخذ منه القدوة للمجتمعات الإسلامية الأخرى. فمن الضرورى استخدام الإطار المؤسسى المصرى استخداماً صحيحاً يعطى قدوة ونموذجا لإمكان تزاوج العمل السياسى الإسلامى مع العمل السياسى الذى لا يقول إنه إسلامى، وهذا لا يعنى أنه غير إسلامى، أو علمانى أو كافر. فالتمييز هنا هو بين العمل السياسى الذى يتخذ من الإسلام أساسا والعمل السياسى الذى يتخذ من مرجعيات أخرى أساسا له. فالمطلوب تزاوج هذين العملين السياسيين للخروج بالمجتمع المصرى من الحالة التى هو فيها الآن، إلى حالة أكثر ديموقراطية وأكثر حرية.

د. عمرو عبد السميع: لم تجب عن السؤال الخاص بالشرعية؟

د. سليم العوا: نعم، أنا طبعا أتكلم عن نفسى. أنا مفكر سياسى، ولست منظماً سياسياً، ولست مناضلاً فى حزب ولا فى جماعة وأنا مفكر سياسى، ومن ناحية الفكر السياسى أعتقد أن الإسلام الذى يتداوله الناس كدين وعقيدة لا يعترض فى الدستور المصرى على شىء إلا تأبيد مدة رئيس الجمهورية، والقيود الواردة فيه على الأحزاب، ونسبة الـ٥٠ فى المائة عمال وفلاحين لأنها مصادرة على المطلوب. لكن من حيث المقومات الأساسية للمجتمع، التى تمثل جوهر الدستور، فلا خلاف عليها، وأنا موافق على الدستور الحالى من حيث المقومات الأساسية، ومعترض على الاتحاد الاشتراكى، وعلى القضاء العسكرى فى المادة ١٦٦ وأشياء من هذا القبيل.

لكننى لست معترضا على المقومات الأساسية للمجتمع كما هى واردة فى الدستور المصرى الآن، ومستعد أن أقبلها كأساس للدستور الإسلامى. لكن القوانين هى محل الصراع. والنواب عندما يدخلون البرلمان يُقدمون مشروعات قوانين، والدولة تتغير كل يوم، وتغير نظمها القانونية، وهذا هو التغيير السلمى للمجتمع، ولا شك أن الإسلاميين إذا أتوا إلى الحكم أو كانت لهم أغلبية فى مجلس الشعب أو كان لهم نسبة معقولة، سيتقدمون بعديد من مشروعات القوانين التى قد تنجح وقد لا تنجح. لكن القبول بوجود مرجعية للقوانين الصادرة عن السلطة التشريعية أمر لا يخالف الإسلام فى قليل ولا كثير، وحين تكون هناك حكومة ستكون هناك سلطة تشريعية تصدر القوانين. فالقوانين يضعها الناس مستلهمين للقيم والمبادئ والأحكام الإسلامية لكى يصلحوا بها أحوالهم الدنيوية. فالمرجعية القانونية أمر مشروع وسيقبله الإسلاميون بالفهم الذى يفهمونه، وعن طريق السلطة التشريعية التى تقوم فى الدولة الإسلامية. أما الفصل بين الدين والدولة فهو الطرح المغاير بالضبط لطرح الحزب الإسلامى أو التيار الإسلامى. التيار الإسلامى يقول إنه لا فصل بين الدين والدولة، بمعنى أننى لا أستطيع أن أفصل الأحكام الإسلامية التى هى قيم موجهة عن النشاط الجزئى الذى يتمثل فى مجموعة قوانين ولوائح وإرشادات وتعليمات وعمل إدارى يومى. فلابد أن أستهلم فى قوانينى ولوائحى قيمي الإسلامية، وقد سمعت كلمة جميلة من لطفى الخولى هى الاسترشاد، والاسترشاد هو الاستلهام. الاسترشاد مقيد بما هو مقيد، وهو أخذ العبرة والعظة مما هو صالح للعبرة والعظة على مستوى الأمة كلها، وليس على مستوى زمن تاريخى معين ولا مذهب فقهى معين ولا تجربة تاريخية سابقة. إنما على مستوى القيم الثابتة الواردة فى القرآن الكريم والسنَّة، وما يصلح أن يكون قيمة ثابتة فى التجارب التراثية، لأن تاريخنا ملىء بتجارب تصلح أن تكون قيما ثابتة.

فبعض الاجتهادات التراثية تصلح أن تكون قيما للزمن المتغير، وأنا سأستلهمها، هذا هو الموقف من قضية الفصل بين الدين والدولة، القضية ليست قضية أن الدين عقيدة سامية روحية لا يمكن أن تنزل إلى التطبيق. لأن بعض الدين خاص بالتطبيق، فعندما تتقرر المساواة بآيات قرآنية وأحاديث نبوية وعندما الحرية تتقرر بآيات قرآنية وأحاديث نبوية، فلا يمكن لأحد أن يعتدى عليها، وكذلك حق الأقليات غير الإسلامية، أنا طبعا عندى موقف فكرى وقانونى من قضية أهل الذمة والعقد، لكن ليس مجاله الآن، لكن أنا أنفى كل ما أثير حولها لأنه ارتبط بمرحلة تاريخية خلصت. وبالتالى عندما يكون حق الأقلية غير المسلمة فى الحقوق المتساوية مع المسلمين ثابتاً بنصوص قرآن وسنَّة، لا يستطيع أحد أن يلغيها، ولذلك فأنا لا استلهمها، وإنما أطبقها، فعندما تكون عندى أحكام ثابتة فى القرآن والسنَّة أطبقها، وحين تكون عندى قيم إسلامية مثل الشورى والحرية والمساواة والعدالة، فأنا أستلهم هذه القيم فى النظام القانونى الذى تضعه الدولة الإسلامية. وهذا كله لا يخل بالتعاقد الذى أُجريت الانتخابات على أساسه فنحن - كما قلت - نقبل بالدستور الحالى من حيث ما نص عليه من المقومات الأساسية للمجتمع.

د. عمرو عبد السميع: مسألة التجديد فى الفكر السياسى الإسلامى تطرح نفسها فى قلب موضوع هذه الندوة فما دمت تخاطب غيرك لا نفسك فحسب، فأنت محتاج إلى تجديد أفكارك التى تخاطب بها غيرك الذى يرتبط بمرجعيات مختلفة، هى مرجعيات الحاضر. وهذ يفرض نوعاً من التطوير لنمط الحجج التى يستخدمها التيار الدينى، بحيث يصبح هذا النمط كفيل بإجراء الحوار مع أطراف أخرى وله مصداقية لدى الأطراف التى يتعامل معها بالحوار. كيف يمكن حل معضلة التجديد فى فكر التيار الإسلامى السياسى من وجهة نظر د. مصطفى الفقى؟

د. مصطفى الفقى: أريد أن أكون شديد الصدق فى هذه الندوة التى يحضرها عدد محدود من خيرة الناس. والواحد يستطيع أن يتحدث أمامهم فى هذا الموضوع.

أنا شخصيا أنتمى إلى الإسلام بكل المقاييس والمعايير ثقافياً وحضارياً وفكرياً.

ومتعتى أن أستمع للقرآن فى السيارة أو فى البيت لأن هذا جزء من التربية والتكوين. ومع ذلك فهذا لا يمنعنى من أن أبدى - فى البداية - بعض المخاوف، إذا صح التعبير، يعنى أنا عندى مشكلة على المستوى الشخصى، بل وصراع فى داخلى بين الإيمان بحق الإسلاميين فى أن يكون لهم منبر سياسى يعبرون عبره بما يريدون بمنطق الديموقراطية إذا اعتنقناها ومنطق التعددية إذا تحدثنا عنها، ولكن يبقى لدى أحاسيس أريد أن أعبر عنها بدقة، إننى أعتقد أن للإسلام خصوصية تجعله يختلف عن باقى الديانات وعن باقى الأطروحات السياسية فى العالم المعاصر كله.

فخصوصية الإسلام تعتمد على عنصرين هما: الأمية والإطلاق، وفكر يعتمد على الأمية والإطلاق يدعونى أنا على الأقل كشخص لأن أراجع نفسى عشرات المرات قبل أن أومن بطرحه على الساحة، إننا نعلم ونحن مسلمون فى أغلبنا أن الإسلام يعطى نوعاً من مفهوم السيادة الفكرية والشخصية لمعتنقيه أمام غيرهم. فلا يستطيع أحد أن يجادل فى أن الإسلام لأنه آخر الديانات السماوية فيه نوع من اليقين حتى في أعين الآخرين، بدرجة أكبر من المنع والقطع. يعنى هناك إحساس بأن المسلم يشعر على أرضه وربما على أرض غيره بنوع من سيادة الكيان أمام الآخرين. مثل هذه السيادة هى فى حد ذاتها نقيض طبيعى لمفهوم الديموقراطية.

ولذلك أنا مختلف مع محمد عمارة حين يقارن التعبير السياسى عن الإسلام بالاحزاب الديموقراطية الغربية، وحين يطرح أنه إذا كان لدى المسيحيين فى إنجيلهم ما يسمح بالتقدم بحزب فليفعلوا. فالقضية مختلفه تماما، ولعله يوافقنى أن الإسلام دين ودنيا وشريعة ضخمة تدخلت فى حياة المسلم بدءا من ميلاده حتى ما بعد وفاته مرورا بزواجه وطلاقه وميراثه. عملية متكاملة تماما. يعنى تستطيع فيها أن تجيب من وجهة نظر المسلم على كل الأطروحات والأسئلة

المثارة. فالأمر يختلف بالنسبة للديانات الأخرى التى وقفت على جانب روحى محدود وشرائع فقيرة إلى حد كبير لأنه لم يكن عندهم فكرة الأممية فى الطرح الدينى ولا أريد أن أتكلم عن الديانات الأخرى، إنما هناك اختلاف واضح يؤكد خصوصية الإسلام.

ولذلك فما زالت الحضارة الإسلامية العربية تتمتع بنظرة خاصة لدى الآخرين. وأنا أقول - وبوضوح - إنك لو قدمت للغربى مواطناً هندياً ومواطناً باكستانياً فسوف يستسهل التعامل مع الهندى عنه مع الباكستانى على الرغم من أن الباكستانى أكثر ارتباطاً بالسياسة الغربية تاريخياً، حيث الغاندية كانت طوال عمرها نقيضاً للغرب وللحركة الاستعمارية وكانت أقرب للسوفييت وللعالم الاشتراكى، ومع ذلك لمجرد فكرة الإسلام وما يثيره فى الأذهان من مواجهات تاريخية ومجابهات حضارية، هناك كثير من القلق فى الغرب وغذى هذا القلق الخطاب السياسى الإسلامى خلال القرنين الماضيين وخاصة الخطاب المتداول لدى العامة لا المتخصصين.

وقضية الإسلام السياسى فى مصر متمحورة حول الحجاب والنقاب والحدود.

ولا أقول إن هذا ذنب الإسلاميين، وإنما هو فهم مغلوط قدمه الخطاب الإسلامى الحالى للآخرين وأعتبر فى يدهم ذريعة لإثارة المخاوف والمحاذير تجاه الطرح الإسلامى.

وقد قلت من سنوات فى محاضرة عامة أنه على الإسلاميين أن يؤمنوا بنسبية الأمور ولا يتحركوا بالمطلق. فأنا لا أعيش وحيداً فى العالم، ولى السيادة المطلقة. وحين أتحدث عن ديموقراطية، يجب أن أدرك أن الديموقراطية بطبيعتها عملية نسبية ترفض الإطلاق. إنها رأيى ورأيك، ورأى أغلبية وأقلية، أو آراء متوازية، الأصل فيها القبول والرفض. إنما حينما تأتى الأمور قاطعة جامعة مانعة، فهذا هو المطلق الذى لا يمكن التعامل معه ديموقراطياً. لأنك

حين تُرفع المطلقات فى وجهى، وأنا مؤمن. وحين تقول هذا هو النص المقدس، فليس لدى إلا أن أنسحب من الساحة إذا اختلفت معك فى الرأى.

فالمسألة صعبة للغاية، وتنطوى على إشكالية، وأنا أطلب من الإسلاميين المستنيرين أن يساعدونا فى حل هذه الإشكالية لدى المثقف المسلم. أنا مؤمن بالإسلام، ولما تحلق بى الطائرة وتهتز أقرأ القرآن أكثر مما أفعل على الأرض. وهذه طبيعة البشر.

والأمر الآخر هو أن ممارسات التيار الإسلامى فى العقود الخمسة الأخيرة، بالإضافة إلى الخطاب الإسلامى، عززت هذه الأفكار لدى «الغير» ولدى المسلمين أيضا. وأقصد بذلك الارتباط بالعنف، والاغتيال السياسى، والتغيير بالإكراه، ورفض فكر الآخرين، بل إن مجرد شعار «الإسلام هو الحل» لا يفيد إذا كنت تخاطب الآخرين، والإسلام أحد الحلول لأن لديهم حلولا أخرى، فلست وحدك فى الحياة، وقد استقبلت اليوم أستاذاً بريطانياً للدراسات الاستراتيجية فقال: إن الفرق بينكم وبين الجزائر هو أنهم يستطيعون أن يتكلموا عن الإسلام بشكل أفضل منكم لأنه ليس لديهم أقليات، فيما عندكم ستة ملايين قبطى. ويمكن أن ترد عليه بترديد الشعارات المعتادة. من أن الأقباط كانوا فى حركة الإخوان المسلمين وتعلموا فى الأزهر وأنهم فرحون جداً بالتيار الإسلامى السياسى وهذا غير صحيح، فلديهم مخاوف ضخمة. وكيف لا .. عندما يقوم شخص على علاقة بالتيار الإسلامى ويطلق النار على مجموعة منهم أمام دير، ألا يثير ذلك لديهم مشاعر كتلك التى أثارها لدينا حادث الحرم الخليلى:

إن الناس وهم سُجّد لله قتلوا فى صلاة الفجر. فإذا أردنا أن نتعامل مع عالم مختلف فلابد أن «نضع أنفسنا أيضا فى حذاء الآخرين». حسب التعبير الإنجليزى. لذلك طرحك لسؤال التجديد يدعونى إلى بعض المراجعات لما نفعل أولاً. أستاذنا محمد عمارة يقول: إن الأقباط شاركوا فى الحياة السياسية فى البداية من خلال أحزاب ذات طابع دينى. لكن دعنى أذكرك بما قاله سلامة

موسى بصراحة فى أحد كتبه «كانت لدينا نحن شباب الحزب الوطنى مخاوف شديدة من التوجهات الإسلامية والعثمانية لمصطفى كامل. كنا نشترى اللواء، ولكن على استحياء، وغير قادرين على العمل بقوة فى إطار الحركة الوطنية نتيجة هذا الإحساس». ولم يتمكن المصريون من الخروج فى حركة وطنية كاسحة إلا حين جعلوا الإسلام أمراً يقر فى القلوب وتصبح الحركة الوطنية سياسة للجميع، ودخلوا مع سعد زغلول. ولم نر حركة شعبية فى تاريخ مصر الحديث إلا فى هذه الفترة، لأنها كانت مصرية خالصة تقدم فيها الأقباط بنفس الدرجة التى تقدم بها المسلمون، وتبلور شعارها. «الدين لله والوطن للجميع».

أمر ثان يسمح لى الدكتور عمارة أن أناقشه فيه فهو يقول: كيف نخشى الديموقراطية ونحن أغلبية فى الشارع، لا، لستم أغلبية فى الشارع. الإسلاميون أصحاب هيبة فى الشارع ولكن ليست لهم أغلبية. هذه هيبة الخوف، لكى أكون صادقا معك، الناس قد تتبع التيار الإسلامى لفترة معينة نتيجة ارتباطه بالعنف والقدرة على التغيير بالقوة، خصوصاً إذا لم تتمكن الدولة - أى دولة وليس مصر بالذات - من المواجهة الحاسمة مع تيار الإرهاب. فتيار الإرهاب أنتم كتيار إسلامى سياسى تحملونه على كواهلكم شئت أو لم تشأ، لأنه انتسب تاريخياً للحركة الإسلامية.

وأنا هنا أتحدث بشكل ودى. ولذلك أنا أتكلم يا دكتور عصام ويا دكتور عمارة بقدر من الانفتاح لم أفعله من قبل، لأن هذه جلسة نتكلم فيها بأمانة وأقول إنكم - فى يقيننا - كلما اكتسب الإرهاب أرضاً تشعرون بارتياح داخلى. ففى ظنكم أنه على الأقل يقوض ما لا تريدون. إذن لابد من فض الارتباط بشكل مباشر بينكم وبين هذا التيار العنيف لأن ممارساته تخيفنى وتخيف غيرى وتخيف الأقليات، وليس صحيحاً أن التيار الإسلامى السياسى يملك الشارع المصرى، هذا التيار يخيف الشارع المصرى. وإذا تبعه البعض فهى تبعيته مؤقتة.

إنما التبعية الحقيقة النابعة عن إيمان لا تأتى بهذه الممارسات، ولا هذا الخطاب من جانبكم.

وهذه المسائل أطرحها بكل أمانة، لأننى أريد أن أتعامل مع التيار الإسلامى السياسى خارج إطار المعتقد. لأن هذا المعتقد هو لنا جميعا.

ونحن فى حاجة إلى تصحيح مفاهيم الآخر فى الغرب عنه، مع ملاحظة أننا مازلنا عبئاً على هذا الآخر.

وإذا أردت أن أكون صادقاً فيجب الإقرار بأن المسلمين ما زالوا عبئاً على الحضارة الغربية المسيحية. وهذا قول مزعج، لكنه قول صحيح. وفى رأيى أن الاجتهاد مسألة نسبية. الاجتهاد فى عصرنا ليس سيفاً ولا مدفعاً. وإنما هو تفوق ثقافى وتكنولوجى وتقدم علمى، ولا تتصوروا كم سعدت أن أندونيسيا وماليزيا تقتربان من الدخول فى ما يسمى «بالنمور الآسيوية» لأنه هناك طرح وقر فى ذهن الجميع أن التقدم قرين غير الإسلاميين، وأن التخلف والدكتاتورية مرتبطان بالإسلام.

وأنا أذكر أن أستاذى فى الجامعة فى لندن لما كنت أدرس الدكتوراه من ٢٠ سنة. كان دائما يقول لى إن مشكلتكم أنكم المسلمون لا تنمون ديموقراطيات فى بلادكم، ولا تستوعبون الطرح الغربى للحضارة، وجزء منه الديموقراطية الغربية.

وكان يحاول دعم مجادلته هذه بمثال الهند وباكستان اللتين كانتا دولة واحدة حتى ١٩٤٧ ومع ذلك فالهند قامت فيها ديموقراطية بينما باكستان أصبحت أسيرة انقلابات عسكرية. وكنت أرد عليه بالحديث عن عقدة الخوف والأمن لدى الباكستانيين والتى جعلت الجنرالات فى الجيش أقوى وقادرين على السيطرة، ومع ذلك لايزال الكثيرون فى الغرب يرون أن الدكتاتورية والتخلف ارتبطا بالمجتمعات الإسلامية. ولذلك فعندما يقرون بأن أندونيسيا تحقق معدلات تقدم سريعة وضخمة، وماليزيا تقدمت أكثر، فهذا أمر يدعونى للارتياح كمسلم بالدرجة الأولى. لكن ما زالت الإشكالية مطروحة فى ذهنى. كيف أخرج من دائرة المخاوف التى يدعمها صباح مساء خطاب الإسلام

السياسى، وتؤكدها ممارسات المسلمين وهذا يقودنى إلى أنه لابد من تجديد الفكرالسياسى الإسلامى، والخروج به من دائرة الارتباط التقليدى بالنص. وأنا أعتقد أن تيار الإسلام السياسى لن يترك السلطة إذا وصل لها، وأنا مؤيد للأستاذ لطفى الخولى فى هذا. الديموقراطية بالنسبة لهم سلم مرحلى سوف يصعدون عليه. فإذا ما وصلوا ركلوه بأقدامهم، ولا هم نازلون ولا صعد غيرهم، لأن هذا التيار يعتقد أنه صاحب الولاية والوصاية الطبيعية على شكل المجمتع وتقدمه.

لطفى الخولى: ويعتقد أنه الهداية.

د. مصطفى الفقى: وأذكر أنه عندما وصل الخومينى للحكم فى إيران كتبت مقالاً فى الأهرام بعنوان «وتغيرت خريطة الشرق الأوسط». كان ذلك يوم ١٢ فبراير أو ١٣ فبراير ١٩٧٩ وقلت: إننى لم أنم الليل، وأنا أسمع نبأ وصول الإمام الخومينى إلى مطار مهراباد وانتهاء «عصر السافاك وسيطرة الشاه». ولم تمض أربعة أيام حتى نصبوا المشانق وبدأوا حملة إعدامات، فى سلوك يختلف تماماً عن روح الإسلام الحقيقية.

لطفى الخولى: أخشى أن يفسر البعض كلامك بشكل خاطئ، على أنه دعوة للنموذج الغربى، رغم أنه ليس النموذج الأوحد. فنحن بإمكاننا أن نقدم نموذجا.

د. مصطفى الفقى: إن هذا هو الذى يحز فى نفسى، لأن فى الإسلام والحضارة العربية الإسلامية من الثراء والتنوع - اعتراف التاريخ نفسه .. باعتراف الاندلس وصقلية والحروب الصليبية - ما يمكن أن يقدم جديداً. فإذا بنا تركنا ما يمكن أن نقدم وتمكسنا بما يجب أن يوارى. ولذلك نحن مسئولون عن الصورة الحالية للإسلام والمسلمين فى العالم. وبالتالى الدعوة للتجديد ترتبط فى ذهنى بأن الخطاب الإسلامى لابد أن يتغير عبر استبدال الحجج والدليل الفعلى لابد أن يسبق الدليل النقلى. والدليل النقلى أنا أقبله لأنى

مسلم، ولأنه داخل إطار المعتقد، لكن إذا خرجنا من إطار المعتقد، عندما نخاطب الآخر غير المسلم فى الغرب، فلابد من الدليل العقلى.

وفى رأيى لابد من تراضى أصحاب التيار الإسلامى السياسى ودعاته حول إجراءات الحياة السياسية المعاصرة بقواعدها المقبولة، فليقل هذا التيار إن الإسلام أحد الحلول، أو هو الحل الذى أتبناه، وأومن بحق الآخرين فى الرأى مثلما أومن بحقى فى الرأى، وأومن بتداول السلطة، وأنها لى اليوم ولغيرى غداً، حسب رأى الجماهير، وأومن بنبذ العنف وأقاومه علناً مقاومة حقيقية وأومن أن الأمة مصدر السلطات وفقا لفلسفة الدساتير الحديثة وأومن بأن الحكام ليسوا معصومين بعكس ما يحدث فى إيران مثلا حيث الإمام معصوم. وأنا أسأل ألا توجد فى إيران نماذج للانحراف والفسق باسم الإسلام؟ بالقطع توجد وأنا رأيت شابا يُعدم على التلفزيون عمره ١٦ سنة، وهو يبكى لأمه ويقول لها: يا أمى إننى أدفع ثمن خروجى على الإمام العظيم «فالله أكبر والإمام كبير» فهل هذا من الإسلام؟ ومع ذلك فهذه الممارسات ترتب عندى الكثير من المخاوف. فعندما توجه التهم إلى من يراد معاقبته بأنها «الإفساد فى الأرض» ألا يتيح ذلك تعطيل القوانين كلها. فأنا مخاوفى أن الذين يطبقون النص المقدس هم بشر، ولهم من الأهواء ما للبشر وعليهم ما على البشر من مثالب وسلبيات. فإذن المخاوف قائمة. وتجديد الفكر السياسى الإسلامى مرتبط باستبدال الحجج إلى العقل بدلاً من النقل، وبالانتقال بمرحلة الخطاب السياسى الإسلامى إلى روح العصر، بقبول إجراءات الحياة السياسية المعاصرة ونبذ العنف واللجوء للقنوات الشرعية.

لابد من الإيمان بتداول السلطة، والاعتراف بأن الأمة هى مصدر السلطات.

وأنا طرحت فى معرض الكتاب - كما تذكرون - طرحاً قد لا يرضى عنه الجميع. وقلت ما لا يُدرك كله لا يُترك كله، وعلى الإسلاميين أن يتقدموا - الآن بتاريخهم الحضارى الإسلامى - إلى العالم أفضل لتكون الممارسة السياسية

بعيدة عن الجانب الروحى. والجانب الروحى مسألة إيمانية اعتقادية، وليكن طرحى عن الممارسة التاريخية فى ظل الدولة الإسلامية باعتبارها مرجعية، فلا يصح، مثلما كرر الدكتور العوا والدكتور عمارة، أن تكون هناك مرجعيات للحركة الناصرية ومرجعيات للوفد ومرجعيات لأفكار عروبية، من دون أن تكون لدينا مرجعية لـ١٤ قرناً من الحضارة العربية الإسلامية ننتمى إليها جميعاً. فلا تتصوروا أن لطفى الخولى الاشتراكى الذى كان ماركسياً - أو غيره - ليس ابناً طبيعياً وتلقائياً للحضارة العربية الإسلامية، بل وعند اللزوم تجده من أشد المدافعين عنها، لأن هذه جذورنا كلنا.

د. عمرو عبد السميع: كلامك عن الإطلاق والأممية يثير عندى فكرة معينة. فنحن فى هذا الكلام أمام إشكالية كبيرة، لأننا أمام تيار شمولى مرجعيته الدين. وهو مضطر بالتسليم بالحوار مع الآخرين. والمثل الكلاسيكى فى هذا الإطار قضية الدكتور نصر حامد أبو زيد فهو خارج شرعية هذا الفكر الدينى، وخارج المجتمع فى نظره، ولكنه فى نظر القضاء داخل المجتمع. وأنا أسأل كيف يمكن حل مشكلة تضارب المرجعيات فى المجتمع بما يسمح بحالة من التعايش وبما يتيح - وقتئذ - طرح فكرة تمثيل سياسى إسلامى أو حزب سياسى إسلامى؟

د. مصطفى الفقى: هذا يقتضى التراضى على أسس وإجراءات يقبلها المجتمع بكل قواه السياسية، ونقطة الخلاف التى لا ننتبه إليها - أحيانا - هى أن كل واحد يتكلم بلغة مختلفة عن الآخر، إذا تكلمت عن الحوار، فالحوار طرحه مختلف عند الإسلاميين عنه عند من نسميهم العلمانيين، وعند المواطنين العاديين أو الأغلبية الصامتة، لابد من وضع أسس يتراضى عليها الجميع، بحيث تكون شرعية القانون والدستور هى الحكم بينى وبينك. ويقتضى ذلك قبول الديموقراطية، التى لها أسس ولها قواعد ولها مفهوم للأغلبية والأقلية وأصول وإجراءات، مصادر سلطة ومصادر شرعية، فهى أشبه بكتاب تقبله ككل أو ترفضه ككل أى غير قابل للتجزئة، وبالمناسبة ربما تكون مشكلة مجتمعات العالم الثالث أن الديموقراطية مجزأة فيها.

لطفى الخولى: هناك نقطة أحب أن تكون واضحة عند تيار الإسلام السياسى وهى أن إيجاد تمثيل سياسى له ليست إشكالية الإسلاميين فقط، وإنما هى أيضا إشكالية الاتجاهات السياسية الأخرى العلمانية الليبرالية والقومية. وبالتالى حلها لابد أن يأتى بفكر ووسائل مشتركة، لأنه دون وجود هذا التمثيل الحى الديموقراطى للفكر الإسلامى فى جماعات سياسية، ستظل الساحة السياسية غير مكتملة ومشوهة. يعنى نحن نطرح الموضوع على أساس أنه إشكالية عامة وليس مشكلة لى أو مشكلة لك، نحن فى حاجة لمنهجية نظرية أساسية.

د. عمرو عبد السميع: نسأل د. نور فرحات: هل مطلوب - من تتبعك لحركة التيار الدينى السياسى وإعلاناته - هو سلطة دينية أو حزب دينى، مع الوضع فى الاعتبار أن الانغلاق الدينى ليس سمة من سمات الشعب المصرى. فهو شعب تقى لكنه لا يجعل من الدين أيديولوجية. كما أن مصر كمجتمع عرفت قدرا من التسامح مضادا لهذا الانغلاق، ومن جهة ثالثة فإن للمجتمع المصرى تقاليد ليبرالية ايضا تقف ضد هذا الانغلاق.

د. نور فرحات: جميل أن السؤال جاء فى موقعه فى سياق الحوار. وأبدأ بمقولتين الأولى قالها محمد عمارة وتناولها تعليق الزملاء. والثانية قالها سليم العوا. والمقولة الأولى أن الإسلاميين هم أغلبية. ويبدو أن هذه المقولة تتناقض مع مقولة أخرى يرددها فى نفس الحديث، وهى أن هناك فرقاً بين المسلمين الذين يدينون بالإسلام كعقيدة وبين الإسلاميين الذين يملكون مشروعا سياسياً إسلامياً لتطوير المجتمع وأداة لشئون الحكم والسياسة.

وأنا أعتقد أن الإسلاميين ليسوا أغلبية كما قرر الزملاء. وإنما هم أقلية. أقلية قد تكون مستنيرة، وقد تكون حاملة للمدفع، إنما نميزهم عن المسلمين، المسلمون هم الأغلبية الذين يعبدون الله وقد لا تتعاطف قطاعات كبيرة منهم مع كثير من الأطروحات السياسية التى يقدمها تيار الإسلام السياسى الموجود على

الساحة المصرية، فمسألة الفصل بين من هم مسلمون ومن هم إسلاميون يحملون مشروعاً سياسياً، يجب أن تكون واضحة.

وأنتقل بعد ذلك إلى بعض الطروحات التى قدمها محمد سليم العوا. وأنا من المعجبين به وقد اشتركت معه فى كثير من الندوات وأحس أن الفروق الفكرية بينى وبينه تكاد تكون غير موجودة. وهذا يثير سؤالاً مهماً: إذا كان هناك من يوصف - فكرياً وسياسياً - بأنه من تيار الإسلام السياسى، ثم يقدم الكثير من اعتبارات حسن النوايا للآخرين بحيث نجد الفروق بينه وبين الآخرين تكاد أن تذوب، إذن أين هى الخصوصية؟ يعنى عندما يقول الدكتور العوا والدكتور عمارة وغيرهما فى هذا التيار، إنهم مع الديموقراطية يقبلون بالدستور ويعتبرون أن الدستور المصرى حالياً دستور إسلامى. إلا فى بعض المسائل التى لا أختلف معهم فيها، وأن أغلب القوانين كما قيل لا تنافى القيم الإسلامية فى الشريعة الإسلامية وأن الشريعة الإسلامية ليست مطلقات وليست نصوص واجبة التطبيق فى كل زمان ومكان، إنما هى مجموعة من القيم الإسلامية التى تحكم حركة المجتمع. إذن فيم الخلاف، وفيم التميز، وفيم الطرح الذى يفرض نفسه على ساحة سياسية وثقافية والذى أدى إلى كل هذا القدر من سخونة المعركة والذى تمخض فى النهاية عن حمل بعض الفصائل للسلاح.

يعنى لابد من وجود قدر من التميز وإلا إذا اتفقنا على كل الأساسيات، فإما أننى إسلامى، وإما العوا ليبيرالى أو يسارى أو غير ذلك على اختلاف فصائل الحركة السياسية المصرية.

طبعاً هناك فرق بين تطبيق الشريعة بمفاهيم مختلفة، المفهوم الأول تطبيق الشريعة الإسلامية حرفياً، والمفهوم الثانى ألا يكون نظامنا القانونى والسياسى متعارضاً مع الشريعة الإسلامية. والمفهوم الثالث إقامة دولة دينية.

تطبيق الشريعة الإسلامية وعدم تعارض النصوص القانونية سواء فى علاقات

القانون العام أو فى علاقات القانون الخاص أو فى مسائل الأحوال الشخصية مع الشريعة الإسلامية. أعتقد أنها قضية لن تثير كثيراً من الخلاف.

فأنا دارس قانون وانشغلت كثيرا بقضية التناقضات التى يمكن أن توجد بين نظامنا والقانون الحالى وبين القانون الإسلامى.

وكما قال كمال أبو المجد: «لو طبقنا الشريعة الإسلامية لن يحدث انقلاب فى النظام القانونى المصرى، وإنما بعض التعديلات الجزئية فى عدد من النصوص». إنما القضية المختلف عليها، والتى ينكرها ممثلو التيار الإسلامى هى مسألة إقامة دولة دينية، أى إقامة دولة المرجعية السياسية لها هى الدين. هنا الخلاف هو هل المرجعية السياسية الدينية مرجعية مطلقة أم مرجعية نسبية؟ وهل الخلاف حول هذه المرجعية السياسية يخرج المخالفين من الملة أم يبقيهم داخل الملة؟ وفى حالة ما إذا كان الخلاف يخرج المخالفين من الملة، هل يؤدى هذا الى التصفية الجسدية والعقائدية والفكرية والمدنية للمعارضين؟ وهنا نقول إنه لدى الليبراليين تخوفات حقيقية من وصول التيار الإسلامى للسلطة ليس حكماً على النوايا كما يقول الزملاء، وإنما تحليل لصميم المفاهيم الفكرية التى يطرحها ممثلو التيار الإسلامى. ولما نقول إنهم إذا وصلوا إلى السلطة سنكون الآخرين، فنحن نستند - كما يقول أساتذة الفلسفة - إلى أسباب أنطولوجية، يعنى أسباب داخلة فى صميم المفهوم، وأسباب واقعية لممارسات سواء تاريخية أو معاصرة تحيط بنا فى الدول التى مارست أو التى تدعى أنها تمارس التجربة السياسية الإسلامية. وإلا فليدلنى أحد على نموذج واحد احترمت فيه التعددية السياسية، ولا أقصد هنا تعددية فكرية أو تعددية فقهية فى التاريخ الإسلامى، وتعدد فرق المجتهدين الإسلاميين فى مسائل الشريعة الإسلامية، فأنا أقصد تعددية فى المرجعيات أو مشروعية وصول القوى السياسية المختلفة إلى الحكم، فلا يوجد نموذج واحد لدولة إسلامية آمنت بالتعددية السياسية بهذا المعنى فى التاريخ وفى الواقع المعاصر.

وليس معنى هذا كما قال مصطفى الفقى: أن الإسلام يستعصى على

الليبرالية، أو الإسلام يستعصى على الديموقراطية. إنما أنا أعيب على كل فصائل التيار الإسلامى، من كان معتدلاً مستنيراً منهم ومن كان منطلقاً يحمل السلاح ويؤمن بالطقوس والشكليات ولا يفكر كثيراً فى الإشكاليات المطروحة على الساحة السياسية المصرية. أعيب عليهم أنهم فى الوقت الذى تواجههم تخوفات حقيقية من مسلمين حقيقيين لا يحاولون أن يقدموا إجابات شافية على مثل هذه التخوفات، وتقديم هذه الإجابات يكون بصياغة نظرية سياسية إسلامية، فالمفكرون الغربيون الليبراليون أمثال لوك وروسو وغيرهم من فلاسفة العقد الاجتماعى قدموا إجابات سياسية فلسفية حقيقية للفكر الليبرالى، لكن فى مجتمعاتنا الشرقية نجد المفكرين الذين يدعون أنهم يحملون مشروعاً طليعياً إسلامياً يعلنون هذا الشعار ثم يتوقفون ولا يتقدمون خطوة واحدة إلى الأمام. هناك بعض المحاولات البسيطة التى مازالت فى طور الجنين، لكن هل توجد نظرية سياسية إسلامية تتوافق مع قضايا الواقع التى لا يستطيع أحد أن ينكرها ومنها النسبية السياسية؟ يعنى هل نقدر كمثقفين أو كمشتغلين بالعمل السياسى أن نستخلص الخبرة من معاناتنا فى الخمسينيات والستينيات فى العالم العربى؟ وهل نقرر أننا جميعاً - باختلاف توجهاتنا - فشلنا باحتكارنا أو بادعاء احتكارنا للحقيقة، أى حقيقة النهضة العربية؟ فالسؤال موجه للإسلاميين وبالمناسبة هو موجه للماركسيين بنفس القدر أيضا ولكل أصحاب الأيدلوجيات التى تدعى احتكار الحقيقة. كيف تؤمن بالنسبية السياسية وفى نفس الوقت تستند إلى جدار صلب من الشمولية الفكرية التى تدعى احتكار الحقيقة وتكفر الآخرين؟ هذا سؤال أساسى لابد أن يطرح، ويحتاج إلى إسهامات نظرية حقيقية يُبشر بها الذين يروجون والذين يدعون إلى تيار إسلامى، ويرتبط بهذا من الناحية التنظيمية أن الحديث عن النسبية يقود إلى التعددية، ولا يكفى القول بأنهم سيعترفون بحق الآخرين فى الوجود. ولابد من تقديم ضمانات إجرائية وأنا لا أطلب هذه الضمانات من الإسلاميين فقط. وإنما من جميع فصائل الحركة السياسية العربية، فأنا أعتقد أن كل فصائل الحركة السياسية

العربية أو أغلبها، إذا وصلت الحكم ستنفى الآخرين.

لكن عندما يكون النفى مرتكزا على أساس دينى يصبح أكثر قسوة لأن النفى المرتكز على أساس دينى يهددنى فى عقيدتى وفى وجودى ويهددنى فى الدنيا وفى الآخرة. أما النفى على أساس دنيوى فأستطيع أن أتعامل معه.

د. عمرو عبد السميع: ما هى الضمانات الإجرائية؟

د. نور فرحات: علينا أن نتفق عليها فلا توجد حلول جاهزة، وأنا أطرح إشكاليات.

فعندما يحتكر اتجاه فكرى أو سياسى الحقيقة، احتكارا مطلقا، فلا يملك إلا العنف للتعامل مع الآخرين، لأن الآخر يصبح على باطل وعلى ضلال ويوصم بأنه كافر أو خائن ونجد نموذجاً لهذا فى التاريخ والواقع المعاصر.

فما يحدث فى السودان مثلا نموذج مخزٍ للغاية، فى تعاملهم مع المعارضين السياسيين، وفى التاريخ القريب جداً مثل تاريخ مصر العثمانية، كيف كانت المعارضة تقمع وحتى المعارضة الفردية والاجتهادات الفكرية، فالفيصل هو السلاح لحسم الخلافات الفكرية والخلافات الثقافية قبل الخلافات السياسية، وأنا أتكلم مع كل من نستطيع أن نتحدث معه من ممثلى التيار الإسلامى السياسى، فمثلما أدين ما حدث فى الجزائر أطلب منهم أيضا إجابات واجتهادات حقيقية لهذه الإشكاليات، فأزمة هذا التيار ليست مع الحكومة وحدها، فهناك قطاعات عريضة من المثقفين لا تسلم لتيار الإسلام السياسى بالوصول للسلطة لأنها إذا سلمت - مع وجود هذه الإشكالية - فكأنها تكتب شهادة وفاتها.

د. عمرو عبد السميع: هناك فكرتان وردتا فى هذا النقاش وأتصور أن عصام العريان مطالب بتقديم إجابة عليهما: الفكرة الأولى هى مدى شعبية التيار الإسلامى السياسى فى الشارع، فهل التيار الإسلامى السياسى يتوهم هذه الشعبية نتيجة أن هناك عوامل أخرى للنفور الاجتماعى تسيطر على هذا الشارع، وبالتالى قد تدفعه إلى المعارضة التى يتوهمها تيار الإسلام السياسى تأييدا له؟

والفكرة الثانية هى الحكم بالنوايا التى وردت طوال هذا النقاش، وهذه القضية فى الواقع لها ما يبررها، وليست مجرد موقف مسبق تجاه التيار الإسلامى السياسى، ولن نأخذ تجربة الجزائر، أو تجربة السودان، لأن المقارنة لا تكون إلا بين وحدات متكافئة، ولكن سنأخذ تجربة الإخوان المسلمين فى مصر، فعلى الرغم من بيانات الإدانة المتعددة التى يصدرها الإخوان المسلمون من وقت لآخر عقب كل عملية إرهابية، إلا أن تاريخ الإخوان المسلمين لا يجعلهم بعيدين عن فكرة العنف أبداً. على سبيل المثال أنا أحيلك إلى كتابين لأخين مسلمين: الكتاب الأول هو «النقط فوق الحروف» للأستاذ أحمد عادل كمال. والكتاب الثانى هو «حصاد العمر» للأستاذ صلاح شادى، فقد تحدث كلاهما عن توجهات عنيفة لجماعة الإخوان المسلمين فى وقت لم تكن تتعرض لضغوط من تلك التى تطرح الآن بوصفها مبرراً للعنف، وفى هذين الكتابين وردت واقعة محددة، هى واقعة الهجوم على محكمة الاستئناف، وأنها تمت بأوامر من المرشد العام الأستاذ حسن البنا، رغم أنه أصدر بيانا فى اليوم الثانى يقول «ليسوا إخوانا وليسوا مسلمين».

د. عصام العريان: أنا شاكر أولاً لدعوتى لهذه الندوة وشاكر لوجودى وسط هذا الجمع الكريم والكوكبة التى أنا تلميذ لمعظمها. وفى الحقيقة أريد أن أقول إن مشكلتنا ليست داخلية، وقد لمس هذا كل من لطفى الخولى ود. مصطفى الفقى بوضوح شديد جداً. مشكلتنا هى خطابنا أيضاً للآخرين خارج الإطار العربى الإسلامى، وكيفية إسهامنا مع هذا الوضع العالمى الذى يتشكل الآن، باعتبارنا أصحاب حضارة مغايرة للحضارة المسيحية الغربية.

وهذه المشكلة أعتقد أنها أحد المبررات القوية جداً لإعطاء اعتراف رسمى بالوجود السياسى الإسلامى، لأنه لن نستطيع أن نبلور حجم إسهامنا أو مدى إسهامنا أو شكل إسهامنا فى حضارة عالمية جديدة ونحن ننفى فصيلاً سياسياً، بغض النظر عن الرأى فى مدى شعبيته أو أغلبيته فهو يمثل تياراً موجوداً ونشطاً فى المجتمع، للدرجة التى تثير كل هذا القدر من الإشكاليات وكل هذا

القدر من المخاوف، أقول إن المبرر الخارجي فى حد ذاته مبرر كاف جداً، فلن نستطيع أن نقول للآخرين من نحن وماذا نستطيع أن نقدم إذا قلنا لهم إننا لن نستطيع إلا أن نحاكيكم. وبالقطع التقليد سيكون أسوأ من الأصل، فبالتالى أنا أعتقد أن الذى يثير هذا القدر الكبير من المخاوف هو النظرة الغربية، أو نظرة الآخرين لنا ولذلك يظهر التساؤل التالى: إذا وصل إسلاميون للحكم فكيف ستعامل مع بقية العالم، وكيف سنعيش فى وسط النظام العالمى وأعتقد أن ما يُثار عن المخاوف الداخلية ليس كبيراً بالعكس فإن إعطاء فرصة للتيار الإسلامى لتشكيل حزب، وللممارسة السياسية الواضحة سيجيب على كل هذه الأسئلة. فهذا التيار أول ما سيفعله أنه سوف يقدم برنامجاً لحزبه، وقد يكون فى هذا البرنامج ما يجيب على ٧٠ فى المائة من أسئلة الأستاذ لطفى، و٦٠ فى المئة من أسئلة الدكتور مصطفى و٥٠ فى المائة من أسئلة الدكتور نور، وقد يجيب على كل الأسئلة.

لكن الخوف الحقيقى الذى ألمسه من كل من يلقانى من مراسلين وسياسيين ورسميين أجانب هو الخوف من وقوع ما لا بد من وقوعه. ولا أقصد بذلك أن يحكم الإخوان المسلمون، لأن هذه المنطقة مآلها ومصيرها أن تكون إسلامية، سواء بمفهوم عصام العريان أو بمفهوم مصطفى الفقى أو بمفهوم نور فرحات، والمحاولات التى بذلت على نطاق قرن أو قرنين لم تفلح فى إخراجها عن هذا النمط، وتجربة الجزائر أمامنا. فأكثر ما أزعج هؤلاء هو أن الجزائر التى تعرضت لاحتلال وصل إلى حد الإلحاق بفرنسا، أعطت صوتها فى النهاية للإسلام ولمشروع إسلامى حتى إذا كان غير واضح القسمات بمنطق أو بآخر، رغم أن جبهة الإنقاذ كان لها برنامج سياسى.

وليس صحيحاً ما قيل الآن عن أن الخطاب السياسى الإسلامى محصور فى الحدود وفى الحجاب فأنا من خلال الرصد، ومن خلال المقابلة، أدعى أن هذا كان وارداً منذ سبع أو ثماني سنوات. الآن الأسئلة تغيرت تماماً، وأصبحت تركز على ما الذى سيحدث فى النظام السياسى وفى النظام الاقتصادى؛ وفى

التركيبة الاجتماعية، وفى الثقافة ومعنى هذا أن الخطاب تغير، ولا أفشى سراً عندما أقول إن الإخوان المسلمين فى مصر لديهم أكثر من برنامج واحد.

هناك مسودات لثلاثة برامج تم إعدادها كإخوان مسلمين فى مراحل زمنية متفاوتة ومختلفة، وبينها تفاوت هى نفسها، لكن لم يتم التقدم بها، لسبب بسيط هو أن قرار الحظر ليس قراراً قابلاً للنقاش، ولكنه قرار سيادى، ولا أستطيع أن أتظلم منه أمام محكمة طبيعية، لأن المحكمة الطبيعية هى القضاء العادى الذى أثق فيه. لكن محكمة الأحزاب ذات تشكيل خاص ولن تعطينى هذا الحق، لأنه فيها خمس شخصيات عامة تختارهم الحكومة نفسها.

د. عمرو عبد السميع: أليس من حق القوى الفكرية أن تتعرف على ملامح هذه البرامج التى إذا أتحتها لا تفشى سرا كما قلت؟

د. عصام العريان: بالقطع من حقها، وأقول بعضها الآن، ليس من باب إفشاء سر، لأنه ما جدوى صياغة برامج لا يطلع عليها الآخرون، لكننى أؤكد أن لهجة الخطاب تغيرت نتيجة الاحتكاك ونتيجة الممارسة، وإذا أردنا لها أن تتغير إلى الأفضل وأن يكون هناك مزيد من الاقتراب، فنحن فى حاجة إلى المزيد من الممارسة السياسية المشروعة. وبالقطع فإن الإخوان الذين خاضوا تجربة ممارسة سياسية إما فى مجلس محلى أو فى مجلس نيابى (مجلس الشعب) أو حتى عمل نقابى تختلف لهجة خطابهم عن الذى لم يخض هذه التجربة. وأريد أن أعطى مثالاً بارزاً طرحته على سفير أميركى سابق كان فى الهند، أصيب بدهشة، وهذا المثال هو أننا كإخوان مسلمين كانت لنا أغلبية فى نقابة الأطباء البيطريين، وأجرينا انتخابات فاز بها المعارضون لنا، فسلمناهم النقابة، وأصبحنا أقلية فى المجلس وأصبحوا هم الأغلبية، وقد توقف السفير الأميركى السابق طويلاً أمام هذا النموذج ومعنى ذلك أننا نقبل بقضية أن الأمة مصدر السلطات، وأنا أقر بهذا. وأقول إن الإخوان المسلمين يؤكدون أن الأمة هى مصدر السلطات، لأن الأمة هى التى تعطى الشرعية لمن يحكمها، فالحاكم لا يحكم بحق إلهى أو لأنه ظل الله فى الأرض أنا أقول إن الشرعية تكتسب

من الأمة، وكل الحكام حتى المستبدين منهم كان لا بد فى النهاية أن يحصلوا على شرعية من الأمة ولو شكلية ولو بحد السيف.

هذا شىء واضح فى التاريخ الإسلامى، ولم نعرف نحن أهل السنة على مدار التاريخ قضية الحكم الإلهى كما حصل فى أوروبا فى العصور الوسطى، أو كما يدعى أهل الشيعة فى نظرية ولاية الفقيه وأن الفقيه ظل للإمام، والإمام معصوم، ولذلك كثير من الأمور التى طُرحت تعرض لها الخطاب الإسلامى، ولا أقول إن هذا خطاب جديد، وإنما هو تجديد فى الفكر الإسلامى السياسى. والسؤال هنا هو: كيف يحدث التطور، فهل نظريات روسو ولوك وغيرها طُبقت فوراً، أم ظلت موضع جدل وأخذ ورد على مدار لا أقول عقوداً ولكن قروناً، والديموقراطيات الغربية شكلها الحالى مختلف عنها عندما بدأت، فقد مرت بتطورات هائلة، وكانت هناك حروب دامية، وهنا أقول إنه من الظلم الشديد جداً للتاريخ الإسلامى أن يعزل عن سياق التاريخ العالمى، ويقال إنه كان شيئاً مغايراً فعلينا أن نقارنه بما كان حوله، وليس بالمقياس الذى نقيس به اليوم، فلنقيمه بمقياس العصر الذى كان فيه، وبالمقارنة مع أمم أخرى فى نفس العصر، لنرى كيف كانت هذه الأمم تتعامل وكيف كانت الأمة الإسلامية تتعامل. وأنا لا أقول إن الأمة الإسلامية منزهة، لكننى أخلص إلى النقطة التى أريد أن أصل لها، وهى المبررات الجوهرية فى نظرى لإضفاء المشروعية السياسية والاعتراف الرسمى على التيار الإسلامى السياسى فى مصر، كما حدث فى بلاد أخرى، حتى يستطيع الحوار الحر والممارسة السياسية الفعالة أن تنضج فكر الفصيل الإسلامى أو الفصائل الإسلامية التى سيسمح لها بالعمل.

فالممارسة هى التى ستجعل الكلام قابلا للتطبيق أو غير قابل للتطبيق، وعندئذ ستتبلور النظرية السياسية. لكن أنا أقطع بأنه يوجد الآن كلام نظرى مكتوب. نور فرحات يقول: إنه بذور جنينية. وأنا أقول إنها تمت وبدأت تتبلور، وهناك برنامج حى تقدمت به جبهة الإنقاذ فى الجزائر للحكم وحظيت على أساسه بأغلبية شعبية. ولم أجد أحداً من المخالفين للتيار الإسلامى قرأ هذا البرنامج وحلله.

لطفى الخولى: إنه أكثر من كلام عام وأنا عندى البرنامج، وهو يتضمن كلاماً محدداً فى قضايا كثيرة. وعندك أيضا ما هو أبعد من ذلك. عندك فصيل سياسى إسلامى أيضا ينتمى إلى الإخوان المسلمين يشارك فى حكم اليمن الآن من خلال التجمع اليمنى للإصلاح. هل هذا كله خرج بدون نظرية، وبدون فكر وبدون برامج، وعندك جبهة العمل الإسلامى فى الأردن، وقبلها الإخوان المسلمون شاركوا فى الحكومة أيضا لمدة ٩ شهور. وقد حدث ذلك على أساس وثيقة الميثاق الوطنى التى تم الاتفاق عليها فى الأردن.

وأتساءل: ما الذى يمنع من الاتفاق فى مصر أيضا. فإذا كان المطلوب ضوابط، فلنتفق على هذه الضوابط.

د. عمرو عبد السميع: أنت تطرح أمثلة باعتبارها ممثلة لتيار الإسلام السياسى فى دول بعينها. وهذا يثير التساؤل عمن يحمل هذا التوكيل التجارى فى مصر، هل هم الإخوان المسلمون، أم الجماعة الإسلامية، أم تنظيم الجهاد، أم طلائع الفتح. من بالضبط؟

د. عصام العريان: دعنا نتفق على أن الذى يمارس العمل السياسى فى مصر الآن من منطلق إسلامى وفق الضوابط السياسية المتعارف عليها - أى احترام الدستور والعمل فى ظل قوانين مرعية حتى مع السعى لتغييرها - هم الإخوان المسلمون. أما بقية هذه التنظيمات فهى ترفض هذه المنظومة شكلاً وتفصيلاً. وقد أصدروا بيانات ضد مشاركة الإخوان المسلمين فى الانتخابات البرلمانية. وقالوا بكلام واضح: القول السديد هو أن «دخول مجلس الشعب مناف للتوحيد» اعتبروها قضية عقائدية مجرد أنك تشارك فى انتخابات مجلس الشعب، وحولوها قضية كفر وإيمان.

د. عمرو عبد السميع : معنى ذلك أنه نمت لديكم مخاوف من نفس نوع المخاوف التى يمكن أن تنمو لدى غيركم؟

د. عصام العريان: هذا ما أريد التطرق إليه، وخاصة بعد ما قيل من أن

الإخوان يرتاحون أو يبتهجون لأن العنف يشكل قلقاً للحكومة، أو أننا نصعد على أكتاف العنف. وأنا الحقيقة حزين جداً لمثل هذا الكلام الذى يتردد فى حوارات المثقفين. فأنا منزعج للعنف قبل انزعاج الآخرين ولا أقول أكثر منهم، وإنما مثلهم تماماً، فالعنف يفسد المناخ كله، وهو وليد اليأس والإحباط، وهذا العنف بالذات الذى يجرى فى مصر هو عنف انتقامى ثأرى. وكنا قد أسميناه فى مجلس الشعب ، قبل أن ينفجر بهذه الصورة ، الثأر الاجتماعى نتيجة السياسة الأمنية، التى تعتمد على الاعتقالات العشوائية كثيفة العدد والتصفية الجسدية.

د. عمرو عبد السميع : لكن الوسائل الاستثنائية تكون لمواجهة تحديات استثنائية؟.

د. عصام العريان: لا. كان هذا قبل أن تنشأ التحديات. نحن الآن فجرنا الحقل كله بطريقة ثأرية. فى الصعيد أى حكم بالإعدام على ناس يصفّى من البوليس مثلهم لا ذنب لهم، إلا لكونهم من الشرطة. ودخلنا فى دوامة ليس هذا مجال الحديث عنها. لكن أنا أقطع بأن الإخوان المسلمين لا يوافقون على العنف وينزعجون منه، وعندهم استعداد كامل لأن يشاركوا فى خطة واضحة المعالم كل طرف يتحمل فيها مسئوليته لوقف هذا العنف.

د. عمرو عبد السميع : مع من؟.

د. عصام العريان: مع كل الأطراف السياسية. وأول بند فى هذه الخطة أن نغلق باب اليأس أمام الناس، وأن نفتح أمامهم أبواب الأمل، بمشاركة سياسية نشطة. أما قضية الشعبية فكل طرف يدعى أن له الأغلبية من حقه أن يدعى هذا. ولن أقول إن الدولة أعطتنى رسميا فى انتخابات ١٩٨٧ كتيار إسلامى ١٨ فى المائة من الأصوات. كنت أستحق أكثر من ٣٥ فى المائة أو ٤٠ فى المائة وهى ليست الأغلبية المطلقة، ولكن هى أغلبية بالنسبة للقوى السياسية الأخرى. ولم يكن أى فصيل سياسى آخر يستطيع أن يأخذ هذه النسبة.

د. عمرو عبد السميع : هذا بافتراض أنك كنت ستأخذ ٣٥ فى المائة؟.

د. عصام العريان: لقد أخذتها ولكن حجبت عنى. وأنا عندى أدلة واضحة على أن أصواتاً حجبت عنى لصالح ليس فقط الحزب الوطنى الحاكم، بل لصالح أحزاب أخرى معارضة. وكان التزوير واضحاً، كما خضت انتخابات محلية عام ١٩٩٣ وكنت الأول فيها بالنسبة إلى المعارضة. وهناك مثال أوضح من هذا فى انتخابات النقابات المهنية ما الذى يمنع القوى السياسية الأخرى أن تشارك فيها، بل هى تشارك وبعضها له مرشحون وأنا أحرز فيها انتصارات بكل المقاييس تعطينى الأغلبية. وأغلبية مريحة تصل إلى ٦٥ فى المائة وأنا أقول إن من مصلحة التيار الإسلامى أن تكون له معارضة قوية، لا معارضة ضعيفة لأنها الرقيب على أدائه خاصة أنه تيار لا يحتكر الحق كما يقول البعض. نعم الحقيقة الدينية مطلقة فى أمور ثابتة قطعية. فعندما أقول إن الله واحد، هذه حقيقة مطلقة لا يمكن أن يختلف أحد معى فيها. لكن عندما أبحث عن الصواب، يجوز الاختلاف. وحتى داخل المذهب الفقهى الواحد، هناك أصح القولين وأظهر القولين. فهنا تأتى نسبية الأمور. وهذا هو المجال الذى يمكن أن نختلف فيه كلنا فى إطار مرجعية إسلامية. وأكثر من ٩٥ فى المائة من حياة الناس هى من الأمور الخاضعة للاجتهاد. وعظمة الاجتهاد فى الإسلام هو نسبيته والإسلام هو الذى يقول إن المجتهد إذا أصاب فله أجران وإذا أخطأ له أجر.

والإسلام هو الدين الوحيد الذى يقول أيضاً بتغير الاجتهاد زماناً ومكاناً وظرفاً وحالاً وشخصاً. الفتوى تتغير من شخص إلى شخص والحال يتغير، فهذا كله يقول بنسبية الأمور، وليس بإطلاقها. ولكن كيف يمكن هذا فى ظل مناخ قلق وفى ظل مناخ متوتر.

وصحيح أن أحد أسباب شعبية التيار الإسلامى هو فشل الآخرين. صحيح. ولكن هو الحال فى الديموقراطية الغربية أيضاً حيث لا تعتمد الأحزاب السياسية فقط على برامجها ولكن على فشل الآخرين. ولولا فشل

الآخرين ما نجح حزب معارض، لأنه إذا كان الحزب الذى يحكم ناجحا سيعود للحكم، وإذا توليت الحكم وفشلت، فأنا أرضى بالاحتكام للشعب. ومستعد لأن نضع الوثائق اللازمة لكل الفصائل السياسية التى تتفق على ما قاله الدكتور مصطفى حول التراضى وقضية تداول السلطة، ونبذ العنف والأمة مصدر السلطات هذه قضايا نحن متفقون عليها وقد التزم بها الإخوان المسلمون عندما شاركوا فى الحكومة فى الأردن وتركوها ويشاركون الآن فى حكومة فى اليمن، ويمكن أن يتركوها.

د. **عمرو عبد السميع**: سبق أن تكلمنا عن أوضاع الإخوان فى الأردن وخصوصيتها؟.

د. **عصام العريان**: نعم، لقد أشرت إلى وجود وثيقة وأنا مستعد لمثل هذه الوثيقة. والدكتور العوا قال: إن التيار الإسلامى يقبل بالدستور الحالى وكل القوى السياسية - كما قال الدكتور نور - متفقة على أن الدستور الحالى فى حاجة إلى تعديلات . والتعديلات التى طلبها الدكتور عمارة تتفق مع التعديلات التى طلبها الدكتور نور. وكان الإخوان وحدهم الذين اعترضوا فى لقاء الأحزاب، على أن يتم تعديل الدستور بإرادة فوقية، أو بجمعية غير منتخبة. قلنا الدستور الحالى إذا تم تغييره بطريقة غير التى نص عليها الدستور سيكون انقلاباً دستورياً. وإذا انقلبنا اليوم على الدستور، سننقلب عليه غدا، لكننا نغيره بالطريقة الدستورية، بأن تجرى انتخابات حرة، وإذا جاء أكثر من الثلث وعندهم رغبة فى تعديل الدستور ثم حظوا بأغلبية الثلثين، يغيرون المعانى التى يريدون أن يغيروها فى الدستور. فهذه القضية هى إحدى القضايا التى يطلب الدكتور مصطفى التراضى عليها. فلنتفق على الوسيلة التى يمكن أن نتراضى عليها. فليكن هناك حوار بعيد حتى عن السلطة بين القوى السياسية المختلفة للتراضى على هذه الوثيقة. ولا أفشى سراً أيضاً أننى قلت للدكتور وحيد هذا الكلام أكثر من مرة.

د. **مصطفى الفقى**: نخشى أن تكون هذه مناورة، أو كما يقال فى المثل الشعبى «جر رجل».

د. عصام العريان: لا. ليس كذلك وأنا أدعى أن الإخوان المسلمين وقعوا على مثل هذا التراضى، عندما اتفقوا مع كل الأحزاب السياسية فى ٥ فبراير ١٩٨٧ على وثيقة الديموقراطية ، وعندما وقعوا فى ١٩٩١ مع الأحزاب على وثيقة أخرى، وعندما وقعوا للمرة الثالثة مع الأحزاب عقب الدعوة للحوار الوطنى آخر العام الماضى.

إذن ماذا تطلب منى أكثر من هذا؟ قضية غير الإسلاميين وتقييمنا السياسى لهم، أنا الآن أقول ولا أفشى سراً أنه نتيجة حوار طويل داخل الإخوان المسلمين ليس فقط على المستوى المحلى ولكن على مستوى عالمى، تم التراضى تماماً على أن الإخوان المسلمين فى إعلان مبادئهم للكافة يقبلون بالتعددية السياسية. فالدولة حتى إذا حكمها حزب إسلامى لا تضع قيوداً على حق الآخرين فى تنظيم جماعاتهم السياسية، وأن أى تجاوز لا يعالج أبدا بحظر من الدولة، ولكن عبر قضاء حر مستقل محض هو الذى يفصل. وهذا ما يحدث فى أية دولة لها دستور فى معالجة من يخرج عليه. وهنا سؤال: ما المقصود بغير الإسلاميين؟ غير الإسلاميين بالمعنى الدينى هم غير المسلمين .. و غير الإسلاميين بالمعنى السياسى هم من يعتقدون أن مرجعيتهم السياسية والفكرية والحضارية غير الإسلام. وأنا أقول إننا بحاجة فعلا إلى أن تتطور الحياة السياسية الحاضرة تطوراً سلمياً متدرجاً لنصل إلى اقتناع كلنا متفقون عليه، فالأستاذ لطفى بفكره الاشتراكى يقول أنا عندى مرجعية فى الإسلام، والدكتور مصطفى بفكره القومى يقول أنا عندى مرجعية فى الإسلام. فما الذى يمنع فى إطار هذه المرجعية للإسلام من طرح اجتهادات مختلفة، وكلنا إسلاميون فى الجوهر؟

د. عمرو عبد السميع : نور فرحات سألك عم تتميز به عن التيارات الأخرى؟.

د. نور فرحات: أنا أقصد من كلام د. عصام ومن كلام الدكتورالعوا، أننى

لا أشعر بوجود فرق بيننا وبينكم. فهل هذا كلام على الطاولة، أم موقف سياسى؟

د. عصام العريان: بالقطع موقف سياسى.

د. نور فرحات: إذا كان هذا موقفاً سياسياً، فما تفسير الاستقطاب الحاصل، ولماذا يريد التيار الإسلامى أن يحكم؟

د. عصام العريان: لقد دار صراع طويل على مدار أكثر من ٣٠ سنة ولا يزال إلى الآن، فى بلاد عربية بين الإسلاميين والقوميين. وإذا رجعت إلى نصوص كتبها حسن البنا، وأثبتها مصطفى الفقى فى كتابه عن «تجديد الفكر القومى»، تجده يقول بالوحدة العربية، وأن الإخوان المسلمين يعملون للوحدة العربية، وهذا موجود فى رسائل الإمام الشهيد. إذن فيم كان الصراع بين هذين التيارين؟ لأنه كانت هناك ظروف تاريخية وأسباب سياسية أدت إلى مثل هذا الصراع، رغم أن الإخوان جنباً إلى جنب وكتفا إلى كتف صنعوا ثورة ١٩٥٢ مع تنظيم الضباط الأحرار. وكان فى قيادة تنظيم الضباط الأحرار أعضاء فى الإخوان المسلمين. فهل كان الإخوان يقولون إن هؤلاء غير إسلاميين؟ بالقطع لم يحدث. وأكثر من هذا أنا أدعو إلى فكرة إسلامية جامعة تجعل كل أصحاب الرؤى وكل أصحاب الاتجاهات يجدون مرجعيتهم فى هذه الفكرة ويعبرون عنها فى تعددية تثرى المجتمع الإسلامى وتثرى الدولة التى ستكون مرجعيتها الإسلام. ونستطيع من خلال هذا التنوع أن نقدم للعالم شيئاً جديداً يساهم فى بناء حضارة عالمية ليست حكراً على الرجل الأبيض القوقازى ولا حكراً على الحضارة المسيحية الغربية. ويقوم الإسلام بدور فيها، كما كان له من قبل نفس الإسهامات المشرقة المضيئة. طبعاً قضية الممارسات العنيفة موقفنا واضح منها منذ البداية، ويكفى أن الإمام الشهيد أكد هذا فى إدانته لحادث محكمة الاستئناف، وأنا أشكك تماما فى أن يكون الأستاذ البنا وافق على ما صنعوه.

د. عمرو عبد السميع : نحن نتكلم عن نصوص موجودة؟.

د. عصام العريان: نرجع إلى هذه النصوص، الإمام الشهيد أدان هذا الحادث ببيان من أقوى البيانات وكان فى آخر حياته، لأنه اغتيل بعدها وقال بوضوح «ليسوا إخواناً وليسوا مسلمين» وهذا البيان دفع الذى اغتال النقراشى إلى أن يعترف اعترافات تفصيلية. وكان حسن البنا بالقطع يدرك أبعاد ما سيترتب على بيانه. أما ادعاء البعض بأنه كان موافقاً لكى يبرروا ما فعلوه، فأعتقد أنه مخالف للحقيقة.

د. عمرو عبد السميع : دكتور وحيد - مع الاحتفاظ بحقك فى كل التعقيبات - سؤالى لك عن أن مصر عرفت منذ الثمانينيات صيغاً عديدة للتحالف الحزبى بين بعض الأحزاب القائمة وبين فصائل من التيار الدينى. لكن هذه الأحزاب وبالذات حزب العمل كان مجرد ورقة تلعب من جانب الدولة ومن جانب التيار الدينى لتجنب المواجهة أو اعتراف كل منهما بالآخر . . فهل هذه اللعبة قابلة للاستمرار، هل يمكن أن نقول إن حزب العمل مازال صيغة مقبولة من الجانبين أى الدولة والإخوان؟

د. وحيد عبد المجيد: التحالفات الحزبية التى ظهرت على الساحة السياسية المصرية خلال الثمانينيات، سواء هذا التحالف أو غيره كانت نتائج ظروف معقدة وقيود على التطور السياسى الطبيعى. ولذلك فهى بطبيعتها تحالفات مؤقتة مرتبطة بالظروف التى ولدتها وأظهرت الحاجة إليها. ويبدوا أنها وصلت الآن إلى مرحلتها الأخيرة، وخصوصاً مع تطلع تيار الإخوان إلى تشكيل حزب سياسى . فقد وصل هذا التطلع لديه إلى مستوى غير مسبوق، وأصبح موضع توافق عام داخل هذا التيار، بعد أن كان موضع خلاف لفترة طويلة، وليس فقط بسبب القيود المفروضة على إمكانية تشكيل حزب إسلامى. فقد كانت هناك خلافات داخل الإخوان حول مدى صحة هذه الخطوة ويبدو الآن أن التيار الغالب أصبح يميل إلى الحصول على تمثيل سياسى مشروع أو مصرح به. وهذا هو موضوع الندوة فى الأساس، وهذا ما يثير كل الأسئلة التى طرحت فى هذه الندوة وغيرها كثير، لأن هناك مشكلات متعددة سواء مشكلات قانونية أو مشكلات سياسية.

والحقيقة كما أشار الدكتور سليم العوا أنه فى ظل قانون الأحزاب لا توجد مشكلة مباشرة فى إنشاء حزب إسلامى إذا استوفى الشروط التى تؤهله لأن يكون حزباً سياسياً وليس حزباً دينياً، وهذا النص فعلاً - كما قال - يحظر الأحزاب التى تقوم على أساس التفرقة بسبب الدين أو العقيدة إلى جانب أمور أخرى مثل الجنس والأصل، أو على أساس طبقى أو فئوى. فالقضية هنا هى قضية التفرقة. لكن هذه ليست قضية قانونية فقط. يعنى لا تحل بمجرد أن يعلن التيار الذى يريد تشكيل حزب إسلامى أن هذا الحزب مفتوح للجميع. المشكلة فى الحقيقة مشكلة عملية ومشكلة سياسية أكثر منها مشكلة قانونية، لأن التفرقة تحدث عملياً إذا تحدث هذا الحزب باسم الإسلام، واعتبر نفسه الممثل للإسلام عندئذ تحدث هذه التفرقة عملياً بشكل طبيعى عندما يرفع شعار «الإسلام هو الحل» أو يخوض الانتخابات فيدعو الناس إلى انتخاب الإسلام وليس انتخاب هذا المرشح أو هذا البرنامج. هنا تحدث التفرقة فى الحقيقة، ومن هنا تأتى المخاوف التى تم التعبير عنها لأنه بالقطع عندما أخوض الانتخابات منافساً للدكتور عصام الذى يطالب الناخبين بانتخاب الإسلام فى شخصه، فهو هنا يقضى على المساواة وتكافؤ الفرص فى هذه الانتخابات أى يقوض الأساس الضرورى لأى تطور سياسى سلمى. فهو يضعنى فى هذه الحالة أمام خيار صعب: فإما أن أزايد عليه وأدعى أننى الذى أمثل الإسلام لا هو. وربما نكفر بعضنا البعض، أو أن أنسحب من الساحة. فهذه هى المشكلة الأولى بأن التفرقة تنعكس على الممارسة السياسية وتؤثر سلبا على التنافس الحر بين التيارات السياسية وبين المرشحين فى أى انتخابات ويرتبط بهذا أيضاً قضية الموقف من الديموقراطية ومن التعددية لقد انتقلنا الآن إلى مرحلة الديموقراطية العالمية، وهى تجربة عالمية أو تتجه لأن تكون عالمية ولايمكن أن تتخلف عنها فهنا القضية هى حقيقة موقف التيار الإسلامى، أو تيار الإخوان الذى تحدث عنه الدكتور عصام بشكل محدد من المسألة الديموقراطية.

والحقيقة أن ما قاله الدكتور عصام كلام مهم، وليست هى أول مرة يقال فيها هذا الكلام، لكنه لا يمثل تيارا سائداً لا داخل الإخوان ولا فى الحركة الإسلامية بشكل عام. وهذا ما يدفع إلى وجود مخاوف مشروعة لدى تيارات أخرى، لأن ما عبر عنه الدكتور عصام لايكفى فى هذا السياق.

لطفى الخولى: هل تعنى أنه غير مقبول؟.

د. وحيد عبد المجيد: لا. . هو يمثل بداية طيبة، لكن لايكفى لتقديم موقف واضح ومتماسك من المسألة الديموقراطية.

فنحن فى حاجة إلى بلورة موقف واضح من قضايا إجرائية ومفهومين محددين، فعلى سبيل المثال، هل التعددية محصورة فى الإطار الإسلامى أم تعددية بالمعنى الواسع يشمل مختلف التيارات، يعنى من الممكن تصور أن يقبل التيار الإسلامى بتعددية للتيارات الإسلامية المختلفة، وهذا موجود فى إيران بشكل أو بآخر، رغم أنه غير موجود فى السودان، فالإخوان المسلمون فى السودان يعانون من متاعب شديدة والدكتور عصام تطرق فى نهاية كلامه إلى مسألة المرجعية الإسلامية وقال إن الجميع يتفقون على مرجعية إسلامية.

لكن التعددية الحقيقية تفترض القبول بتعدد المرجعيات وليس بتعدد الفرق فى إطار مرجعية واحدة، أيضاً يحتاج الأمر إلى بلورة قضايا مفهومية وخصوصا القضايا التى تثير الالتباس، مثل قضية الشورى وقضية الحاكمية، هذه القضايا تحتاج إلى فهم محدد وواضح وموضع قبول واسع من التيار الإسلامى أو من تيار الإخوان بشكل محدد، أيضا مسألة طبيعة الدولة التى أثيرت فى النقاش أيضا، قد يكون صحيحاً أنه لا توجد دولة دينية فى الإسلام، لكن توجد دولة رسالية والدولة ذات الرسالة، حتى إذا لم تبدأ شمولية، يغلب عليها بشكل طبيعى الطابع الشمولى فى مرحلة أو أخرى من مراحل تطورها.

د. عصام العريان: لكن أميركا دولة رسالية!.

د. وحيد عبدالمجيد: لا . . أميركا ليست دولة رسالية.

وحتى إذا كان البعض يعتبرها كذلك، فهذا يستند إلى ما تزعمه من نشر الديموقراطية في العالم، وهذه مسألة خارج إطار موضوعنا. . فالمشكلة كما قال الأستاذ لطفى إن هناك حججاً متعارضة ولكل منها وجاهتها، يعنى عندما يقول التيار الإسلامى إنه لا يمكن الحكم على النوايا فهذا صحيح، لكن الأمر بالفعل ليس قاصراً على نواياه، وحتى الدكتور عمارة استخدم مثلاً ذا دلالة مهمة، وهو «الدار دار أبونا والغرب بيطردونا» لا، الدار لا ينبغى أن تكون دار البعض فقط، لابد أن تكون الدار داراً للجميع، وأن تتوفر قناعة بأن هذه الدار للجميع وليست لأحد دون غيره، القناعة بأن هناك شركاء فى هذا الوطن وأن لهم حقوقاً متساوية فى السعى لبناء الوطن من منظورات مختلفة، وأن الناس يختارون المنظور الملائم أو الذى يرونه ملائما فى مرحلة أو فى أخرى من خلال الانتخاب، وأيضا الاعتقاد بأن أغلبية الأمة هى مع التيار الإسلامى السياسى هو اعتقاد ينطوى على نوع من التوجه الشمولى فسيادة هذه القناعة تدعو إلى الاستهتار بالآخرين، وإلى القسوة عليهم، وتدعو إلى عدم أخذهم فى الاعتبار على أساس أنه ليس لهم نصيب كبير فى هذه الأمة، فهناك إذن قناعات راسخة لدى التيار الإسلامى السياسى يحتاج إلى جهد للتخلص منها، أو لتحجيمها لديه، فيما يتعلق بنظرته لنفسه ونظرته للآخرين، وهناك بالفعل بدايات لهذا داخل تيار الإخوان، لكن لاتمثل تياراً رئيسياً، وحتى إذا أخذنا معيار الدكتور عصام لمن شاركوا فى عمليات انتخابية محلية أو عامة فهم فى النهاية عدد محدود، نحن نتكلم عن حفنة محدودة من القيادات ليس بالضرورة أن تكون مؤثرة، يعنى هناك مؤشرات مثلاً على أن المرشد العام الراحل المرحوم عمر التلمسانى لم يكن مؤثراً بالقدر الكافى رغم أنه كان الرجل الأول، لم يكن مؤثرا فى قواعد الجماعة أو لم يتح له أن يكون مؤثراً، لأن فريقا آخر أقام حائطا بينه وبين قواعد الجماعة.

ولو كان قد أتيح لهذا الرجل أن يؤثر تأثيراً فعلياً فى قواعد وكوادر هذه

الجماعة لحدث تغير كبير أكبر بكثير مما نراه الآن فى توجهاتها.

د. عصام العريان: هذا غير صحيح.

د. وحيد عبد المجيد: ربما تكون النظرة من الخارج مختلفة عنها من الداخل.

لكننى ألاحظ أن المرحوم عمر التلمسانى كان لديه توجه منفتح على التيارات الأخرى، بقدر لا يتوفر لدى معظم عناصر الحرس القديم، ولا أريد أن أذكر أسماء، لكن هؤلاء يختلفون عنه كثيراً وليسوا من نوعيته، يعنى ليس لديهم هذا القدر من الانفتاح، وهذا القدر من التسامح يعنى المرحوم عمر التلمسانى كان يمثل ظاهرة لو كان قد أتيح لها أن تؤثر تأثيراً حقيقياً فى هذه الجماعة، لاختلف الحال كثيراً فى الوقت الراهن، لكن الذين اختلفوا معه فى قيادة هذه الجماعة كانوا أكثر نفوذاً منه، فى داخل تنظيمها وأكثر قدرة على التأثير والتوجيه، ويبدو أنهم تركوا له القيام بدور العلاقات العامة، يعنى حصروه فى قمة الجماعة لينشغل فى القيام بدور مع التيارات السياسية الأخرى أكثر من التأثير على الجماعة نفسها، لكن وجود مثل هذه الظاهرة كان - فى حد ذاته - بداية للتطور بل التحول فى موقف هذا التيار من المسألة الديموقراطية ونرجو أن تسمح الظروف باستمرار هذا التطور وتدعيمه، لأنه من الصعب أن نتصور إمكانية مشاركة التيار الإسلامى بفعالية فى الساحة السياسية بدون حدوث هذا التطور وبدون أن يأخذ مداه، لكن حتى الآن الدكتور مصطفى الفقى قال إن النغمة المعتدلة ليست غالبة، وأنا أعتقد أن هذا صحيح، ومع ذلك فهناك بدايات تطور إيجابى لاننكره.

ولكى يكون الحزب الذى يمثل تيار الإخوان حزباً سياسياً، وليس حزباً دينياً، يحتاج لتدعيم هذا التطور حتى تتوفر له بعض الشروط الأساسية، وأولها ألا يحمل هذا الحزب اسم الإسلام يعنى ألا توجد كلمة الإسلام فى الاسم، وألا يكون طرحه الأساسى معتمداً على النصوص الدينية، يعنى فى الأردن مثلا الظروف تساعد على وجود حزب يحمل اسم جبهة العمل

الإسلامى، لكن في اعتقادى أن ظروف مصر مختلفة، ومن الضرورى أن يكون برنامج هذا الحزب ملتزماً التزاماً واضحاً وقاطعاً بالديموقراطية، وأن يكون هذا الالتزام معياراً للعضوية فى هذا الحزب فإحدى المشكلات التى ستظهر فى حالة وجود مثل هذا الحزب تعدد الخطاب السياسى، أى وجود مجموعة من الخطابات السياسية المتناقضة الصادرة عن هذا الحزب، كما حدث على سبيل المثال فى الجزائر فى جبهة الإنقاذ، فقد صدرت عنها مجموعة من الخطابات السياسية المتناقضة، لأن البرنامج لم يكن حاسماً فى هذا.

فبرنامج جبهة الإنقاذ لم ترد فيه كلمة الديموقراطية مرة واحدة، فقد استخدم تعبيرات أخرى وكان المضمون الذى أعطاه لها قريبا بدرجة أو بأخرى من الديموقراطية لكن لم يرد فيه تعبير الديموقراطية، وبالتالى لم يكن هناك حرج على الشيخ على بلحاج عندما يهاجم الديموقراطية ويعتبرها كفراً.

د. عصام العريان: ليس على بلحاج وإنما عبد القادر مغنى.

د.وحيد عبدالمجيد: هما من نفس التيار، وعندما كان أحدهما يلعب بالديموقراطية، لم يكن يخالف برنامج الجبهة، لأن هذا البرنامج لم ترد فيه كلمة ديموقراطية وليس فيه التزام بالديموقراطية، وهذا هو ما أثار المخاوف، وبالتأكيد الانقلاب على التجربة الديموقراطية فى الجزائر مدان، لكن هناك ظروفاً مهدت له، وأدت إليه، وهناك قوى سياسية جزائرية لايمكن لأحد أن يشكك في ديموقراطيتها تواطأت مع الإنقلاب، بسبب إحساسها بالتحول الشديد الذى أبدته تيارات فاشلة داخل جبهة الإنقاذ، وكان التيار المتسامح أو التيار الأقرب إلى الديموقراطية فيها محاصراً وكان خطابه خفيض الصوت لا يكاد يسمع، فى الوقت الذى كان المعادى للديموقراطية يهيمن على الساحة، رغم أن الجبهة لم تحصل على الأغلبية فى هذه الانتخابات، يعنى ليس صحيحاً أن جبهة الإنقاذ حصلت على أغلبية فى الانتخابات الجزائرية، ونعود إلى الأرقام والى النسب، جبهة الإنقاذ حصلت على ٤٢ فى المائة من الذين صوتوا

فى الجولة الأولى، وكانت نسبتهم ٥٨ فى المائة من المسجلين فى جداول الانتخابات، يعنى حصلت على حوالى ربع أصوات المسجلين فى الجداول، وبالأرقام كان المسجلون فى الجداول حوالى ١٣ مليونا ونصف المليون، والذين شاركوا أى الذين ذهبوا الى صناديق الاقتراع كانوا حوالى ٧ ملايين و٧٥٠ ألفا، وجبهة الإنقاذ حصلت على ٣ ملايين و٢٦٠ ألفا تقريبا.

وهذه النتيجة لا تمثل أغلبية، ولا تبرر اتجاه جبهة الإنقاذ إلى التغول وإلغاء القوى الأخرى.

د. **مصطفى الفقى**: الأصوات الغائبة التى لم تحضر لم تكن بالضرورة مع التيار الإسلامى، فهذا التيار بطبيعته، ولأنه صاحب فكر كفاحى رسالى، يحشد كل أنصاره فى الانتخابات، يعنى الأغلبية الصامتة لو حللنا أصواتهم سنجد أن النسبة الغالبة فيها ليست مع التيار الإسلامي السياسى.

لطفى الخولى: هذا تحليل للنتائج لكن يظل من الناحية الديموقراطية أن نسبة ٤٢ فى المائة هى أعلى نسبة وهذه هى القضية.

د. **عصام العريان**: وأنا أختلف مع قصة الأغلبية الصامتة التى يتكرر الحديث عنها، ولنأخذ النقابات المهنية المصرية كمثال، فعندما أرغمت الأغلبية على الحضور، لم تتغير وظل الاتجاه الإسلامى يحصل على أكثر من ٦٥٪ .

د. **وحيد عبدالمجيد**: القضية هى أن الاتجاه إلى الهيمنة الذى نزعت اليه جبهة الإنقاذ فى الجزائر لا تبرره النسبة التى حصلت عليها، يعنى هذا التغول قد يكون مفهوما فى حالة حزب حصل على ٧٠ أو على ٨٠ فى المائة من الأصوات وليس حزباً حصل على ٤٢ فى المائة من نصف الناخبين المسجلين فهذا الاتجاه إلى الهيمنة وإلغاء الآخرين يتعارض مع فكرة النسبية فى العمل السياسى.

يعنى لا يمكن لأى تيار أن يزعم لنفسه أن لديه أغلبية الأمة بشكل حصرى، فمن الممكن أن يحصل على تفوق أو تقدم بالمقارنة مع التيارات

الأخرى في لحظة معينة، لكنه لا يهيمن عليها، ومن هنا القاعدة الديموقراطية بأن الانتخابات لا تؤدى إلى تفويض شامل كما تخيل بعض قادة جبهة الإنقاذ أو كما يتخيل كثيرون من أصحاب التوجهات الشمولية، سواء إسلاميين وغير إسلاميين.

فالانتخابات لا تؤدى الى تفويض شامل يتناول كل أوجه الحياة السياسية والاجتماعية، وإنما تؤدى إلى تفويض محدود لمدة محدودة زمنيا، ومقيد بالاتفاق العام وبالدستور الذى أقرت به القوى السياسية المختلفة ويقيد بالأسس التى يقوم عليها المجتمع السياسى، وبالتالى فهو ليس مطلق اليد فى أن يحدث انقلاباً في كل أوجه الحياة السياسية والاجتماعية، وهو ما يثير قضية - ما الذى يمكن أن يترتب على حصول التيار الإسلامى على أغلبية برلمانية فى أى انتخابات؟ يعنى ما هو حجم التغيير الذى يريد هذا التيار أن يحدثه فى الإطار السياسى والاجتماعي والثقافي، ولابد أن يكون هذا واضحاً فى برنامجه.

لطفي الخولي: لكن هل هذه الأسئلة تطرح على أى حزب كشرط لحصوله على الشرعية؟ يعنى فعلا هناك نقطة جوهرية يثيرها الإخوان المسلمون، وهى أنك تفرض عليهم شروطا لا تطلبها من الأحزاب الأخرى، وأنا أعتقد أن هذه نقطة مهمة.

د. عمرو عبد السميع: هل يعنى ذلك أن المخاوف من الأحزاب ليست كالمخاوف من هذا التيار؟.

لطفي الخولي: أنا أقول إن هذه المخاوف تأتى من أن هذا التيار يوظف خطاباً دينياً بقيم مطلقة فى ساحة سياسية، وبالتالى يختلط الأمر على الناس وبذلك لا نكون إزاء معركة سياسية وخلاف فكرى وسياسى على أساس برامج، لكن أنا لا أستطيع، لأنه حزب ذو طبيعة سياسية إسلامية، أن أضع شروطاً له مختلفة عن شروط بقية الأحزاب الأخرى، إذا التزم بأنه حزب سياسى ويجرى عليه مايجرى على أى حزب، ونحن الآن نقترب من الموضوع الحقيقى المتعلق

بالخصوصية، على أساس أنه من التاريخ ومن الوقائع الحديثة هناك احتمال قوى جداً لأن يستخدم هذا الحزب العنف، سواء العنف السياسى أو العنف الدموى لو احتكر السلطة. هذه هذ القضية.

د. وحيد عبدالمجيد: ومن قبل احتكار السلطة أيضاً، أى منذ أن يبدأ التنافس السياسى ولذلك فإن خصوصية هذا التيار تفرض وجود حد أدنى من الضمانات.

دكتور عصام لم يمانع فى وجود ضمانات، وهذه الضمانات فعلاً لصالح التيار الإسلامى كما هى لصالح التيارات الأخرى، كما يتضح من تجربة السودان والقيود المفروضة على تيار الإخوان فى السودان الآن، رغم أنه تيار إسلامى، ومع ذلك فهو محاصر ولا يستطيع التعبير، ولا أعرف هل اطلع عصام العريان أم لم يطلع على ما حدث فيما سُمى فى السودان أخيرا بلقاء المناصحة الذى أقامه البشير مع بعض الشخصيات، وتحدث فى هذا اللقاء الدكتور عصام البشير من قيادة الإخوان بالسودان وكان طلبه الأساسى هو الفصل بين الإسلام وتطبيقات المسئولين بحيث تكون تصرفاتهم قابلة للنقد، ولا يكون نقدهم نقدا للإسلام، وعدم إلباس تصرفات المسئولين ثوب القداسة والعصمة لأنها اجتهادات يشوبها الصواب والخطأ.

يعنى هذا حتى فى العلاقة بين التيارات الإسلامية بعضها البعض، وغداً ستطالب تيارات من داخل جبهة الترابى نفسها بهذا، لأن من يبدأ باستبعاد غير الإسلاميين ينتهى باستبعاد الإسلاميين أنفسهم، فهذه الضمانات هى فى صالح التيار الإسلامى كما فى صالح التيارات الأخرى، ولا تمثل نوعاً من فرض الشروط المتعسفة على هذا التيار بالذات من دون التيارات الأخرى، ومع ذلك فكل التيارات مطالبة أن تكون لديها برامج تتضمن التزاماً قاطعاً.

د. عمرو عبد السميع: أصبحت لدينا قضايا وأسئلة عدة حول موضوع الحزب السياسى للتيار الإسلامى فى مصر. ولدى محمد عمارة بعض التعقيبات.

د. محمد عمارة: لقد شعرت من كثير مما أثير فى هذه الندوة أن الإسلاميين مطالبون بأن يقدموا إجابات وأطروحات تتفق مع ما لدى الآخرين. وهذا عين نفى التعددية. مطلوب أن تكون المفاهيم التى يقدمها الإسلاميون هى مفاهيم الآخرين. إذن أين هى التعددية؟ يعنى إذا كان مطلوباً من الإسلاميين أن تكون إجاباتهم وأطروحاتهم وبرامجهم يرضى عنها الآخرون، فهذا عين الشمولية ونفى التعددية. أنا أقول ليس هذا هو المطلوب. المطلوب هو احترام الاختلاف وتقنين آداب الاختلاف، والاتفاق على آليات لحل الخلافات سلمياً. أنا أقول بين الشورى والديموقراطية أوجه اتفاق وأوجه اختلاف. آليات الديموقراطية تجربة إنسانية لا خلاف عليها. لكن الديموقراطية تتيح لممثلى الأمة أن يحلوا الحرام الدينى ويحرموا الحلال الدينى. وهذا فى الشورى ممنوع، لأن مفهوم الحرية فى الإسلام مختلف عن مفهوم الحرية فى الحضارة الغربية. مفهوم الحرية فى الحضارة الغربية هو حرية الإنسان سيد الكون. ومفهوم الحرية فى الإسلام هو الإنسان الخليفة عبد الله سبحانه وتعالى، وحريته لا تصل إلى أن يحل الحرام وأن يحرم الحلال. أنا لدىّ مفاهيم إسلامية لا أقول إنها متناقضة مع المفاهيم الأخرى، وإنما متميزة عما لدى الآخرين. وعندما تتناقض، سأفتخر بأننى صاحب مفاهيم إسلامية تتناقض مع الآخرين. وأنا لست الذى يقلد الآخرين ويقدم المفاهيم التى يرضى عنها الآخرون. أنا ابن حضارة مثلت - عندما احتكمت لهذه المفاهيم - العالم الأول على ظهر هذا الكوكب لأكثر من عشرة قرون. وابن حضارة إذا التزمتُ بحاكميتها ستكون عزتى من عزة الله ومن عزة رسوله. أنا لست الذى أشعر بالهزيمة النفسية أمام المفاهيم الغربية كى أقدم المفاهيم التى يرضى عنها الآخرون. لنكن صرحاء، نحن والعلمانيون مختلفون. لكن نريد أن نقنن آداب الاختلاف وحل الخلاف بوسائل سلمية وبالاحتكام لصناديق الاقتراع.

والنقطة الثانية هى أننى أحسست بأن الطرح الإسلامى غير مفهوم، وهذه مشكلة.

لطفي الخولي: لماذا لا تقولون ما يفهم؟

د. محمد عمارة: لأنه قد لا تكون هناك قنوات الحوار التى تجعلنا نفهم بعضنا البعض، وهذا عيب من عيوب حياتنا الفكرية وحياتنا السياسية. وحجب التيار الإسلامى المنظم يمنعه من أن يقدم البرنامج، فالذى يقدم برنامجاً للأمة هو الحزب المعترف به، أما إذا كان هناك حزب غير شرعى هل يستطيع أن يقدم برنامجاً؟ ومن هنا أحسست بأن الكثير من المفاهيم - التى تبدو فى تقديرى شديدة الوضوح - غير مفهومة. فمثلا يقال أين هى النظريات السياسية وأين هى المفاهيم الواضحة؟ وما هو الموقف من كذا وكذا؟ وأنا شخصياً أعرف أن هناك مئات الكتب فى المكتبة العربية والإسلامية التى تقدم الكثير من الإجابات على هذه القضايا. لكن حياتنا الفكرية - حقيقة - تجعل هناك حواجز أمام التواصل.

د. عمرو عبد السميع: لكن أى هذه الكتب يتبناها الفكر الإسلامى؟

د. محمد عمارة: أنا أقول إن الحالة الإسلامية أكبر من الحركات الإسلامية. الحالة الإسلامية، أو أو ما نسميه باليقظة الإسلامية، فيها تيارات فكرية ومفكرون ليسوا ملتزمين بالحركات. وهناك حركات غلو، وهناك جماهير متعاطفة مع الإسلام. كل هذا داخل فى تيار المد الإسلامى. ومطلوب مشاركة كل هؤلاء فى صياغة المشروع الإسلامى، كما أنه مطلوب الحوار مع التيارات الفكرية الأخرى حول هذا المشروع. فمشروع الوطن ليس ملكاً فقط للإسلاميين، وإنما ملك لكل تيارات الفكر. أنا أقول إن من حق كل تيار فكرى أن يطالب الإسلاميين بالبرنامج الواضح. ومن واجب الإسلاميين أن يقدموا برنامجا واضحا، وأن تكون لهم وثائق معلنة فيها تحديد للأمور وضمانات من وجهة نظرهم تطمئن الآخرين، لكن المطلوب أيضا أن يُتاح لهم الفرصة كى يقدموا هذه الضمانات، مطلوب الاعتراف بهم ومطالبتهم بتقديم هذه الوثائق وهذا البرنامج، أنا مع ما قاله لطفى الخولى من أن الإسلام دين

ودنيا، لكن يهمنا منه الجانب الدنيوى، فالجانب المطلق ليس فيه خلاف لا فقط بين المسلمين، بل حتى غير المسلمين. فلا خلاف على أن هذا العالم له خالق، وأن الله سبحانه وتعالى يدبر هذا الكون وفيه حلال وحرام دينى، وأنا سألت فرج فودة فى مناظرة فى الاسكندرية: هل الحلال والحرام الدينى ملزم فى أمور السياسة والاجتماع، فقال إنه ملزم، يعنى هذه قضايا قد لا يختلف فيها كثير من الناس، ونحن نقدم وجهة نظر وهذا مكتوب، فنحن ضد جعل الدولة ديناً خالصاً ووحياً سماوياً، وضد تقديس الممارسات السياسية وضد إضفاء القداسة والثبات على المتغيرات الدنيوية، وأيضا ضد فصل الدين عن الدولة. ونقدم نظرية التمييز بين الدين والدولة، وأنا يمكن كتبت فى هذا، واكتشفت فى النهاية وسعدت سعادة كبيرة عندما وجدت أن السنهورى باشا فى العشرينيات كتب هذا الكلام، واستخدم مصطلح التمييز بين الدين والدولة، وليس الفصل بين الدين والدولة، أو الدمج بين الدين والدولة، أنا أقول إن ما هو مطروح هو النظام الدنيوى الذى يشير الإسلام إليه بعموميات ونحن سنتفق ونختلف فى نطاق النسبى وليس فى نطاق المطلق. والنسبى هو الاجتهاد، والاجتهاد تعريفه إسلامياً استنباط حكم ظنى، وليس استنباطاً مطلقاً، ولذلك كل مساحة الاجتهاد والسياسة هى من الفروع فى الإسلام وليس من أمهات العقائد وليست من العقائد الدينية حتى تكون معايير الاختلاف فيها كفر وإيمان، وإنما صواب وخطأ ونافع وضار.

وهذه مسائل بديهية فى الفكر الإسلامى، ولا خلاف على أن الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية هى فى إطار النسبى الذى له علاقة بالمرجعية الإسلامية فى قضية الاجتهاد. وأظن كلنا نعلم أن الإسلام فصّل فى الثوابت التى لا يختلف فيها اثنان من العقلاء، وحدد ضرورات الحفاظ على الدين والعقل والنفس والعرض والمال. هذه هى الأمور التى فصّل فيها الإسلام. وما عدا ذلك ترك الأمور عند فلسفة التشريع وليس عند تفصيلات التشريع، فلم يقنن، ومن هنا الفقه الإسلامى الذى سنستدعيه ونجدده. هذا إبداع الفقهاء فى إطار

كليات الشريعة الإسلامية فى إطار فلسفة تشريع متميزة. وليس لدينا قوانين جاهزة نقول إنها كلها قوانين آلهية أو أنها ستصادر اجتهادات الآخرين. أنا أقول إن مساحة النسبى هى المساحة الأساسية، وبالتالى لا خوف من التكفير، والإمام أبو حامد الغزالى قبل ألف سنة يقول إن نظرية الإمامة، وكل ما يتعلق بها، أى الدولة والسياسة، ليست مما فيه تكفير، وليست من أمهات العقائد.

د. عمرو عبد السميع: لكن هذا غير متفق عليه فى أوساط تيار الإسلام السياسى. فما قولك مثلا فى موقف عمر عبد الرحمن؟

د. محمد عمارة: أقول إن الحل هو أن نفتح الباب للحركات الأساسية والحركات المعتدلة والتيار الذى له بالفعل جماهير. وعمر عبد الرحمن فى أى ممارسة سياسية خالية من العنف، لا يستطيع أن يكون له تأثير، والتطرف موجود فى كل التيارات، فهل عندما نتحدث عن الماركسية نحتج بالألوية الحمراء وبالمنظمات الإرهابية؟ فى كل نسق فكرى هناك شذوذ وهناك عنف وهناك تيارات رفض وتيارات غضب. أما القول بأنه فى النسق الدينى المخاوف تكون أكثر من النسق العلمانى، فاسمحوا لى بأن أذكركم بأن ضحايا محاكم التفتيش الدينية فى الغرب - ونحن ضدها - لا تصل إلى عُشر معشار ضحايا النظم العلمانية. النظام الأميركى أباد ٤٠ مليون هندى أحمر و٤٠ مليون زنجى أفريقى، ناهيك عن ضحايا الحروب الكونية، وناهيك عن الإمبريالية والفاشية والنازية. كل هذا إفراز العلمانية.

ومع ذلك أعود للقول بأنه مطلوب ضمانات تقنن فى وثائق من قبل كل التيارات. والضمان الأول هو رقابة الأمة، لأن الحاكم سواء أكان علمانيا أو غير علمانى يمكن أن يستبد، والله تعالى يعلمنا أن الانفراد يؤدى إلى الطغيان «كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى». فالإنسان يطغى إذا انفرد بالمال وإذا انفرد بالإدارة أو بالسياسة. لابد أن يستبد، فإذن نحن مع الضمانات، والضمان الأول ليس أن يكون النسق دينيا أو غير دينى، وإنما الضمان الأول هو رقابة

الأمة والتى يجب أن تقنن فى المواثيق. وهناك نقطة أخرى تتعلق بأن شعار «الإسلام هو الحل» قد يكون مخيفا.

لطفى الخولى: لم يقل أحد أنه مخيف. قيل إنه عنوان عام أو شعار.

د. محمد عمارة: وما المشكلة فى وجود عنوان، كأن أقول الطريق الاشتراكى والحل الاشتراكى والطريق الليبرالى والحل الليبرالى والطريق الديموقراطى.

لطفى الخولى: أسلوب الشعارات هذا هو الذى قادنا للانهيار.

د. محمد عمارة: لا، أنا أقول القضية ليست قضية شعار، إنما القضية أن أضع ضمانات، وأحتكم فى هذا الحل الذى سأقدمه إلى ضمير الأمة وصندوق الاقتراع، وليس إلى الانقلابات، وهذا هو الذى يميز بين ما يخيف وما لا يخيف.

وأنا أقول إننا كتيار إسلام سياسى من أشد أنصار التجديد فى الرؤية الإسلامية. ومرجعيتنا تقول إن التجديد سنّة من سنن الله التى لا تحويل لها ولا تبديل، بنص الأحاديث والقرآن. ومطلوب أن نمارس هذا التجديد ونتيح فرصة فتح الأبواب لهذا التجديد.

وموضوع أن الأمة مصدر السلطات هذا ليس موضوع خلاف أيضا. والنظرية الإسلامية تقول إن الله يستخلف الإنسان، والإنسان ممثل فى الأمة يستخلف الحاكم، وبالتالى مصدر شرعية الحاكم هو الأمة والتعاقد الدستورى.

أما موضوع النقل والعقل، فقد قدمنا نظريات متكاملة فيما يسمى بالعقلانية الإسلامية، وليس هناك تناقض بين العقل والنقل، والمقابل للعقل هو الجنون وليس النقل. وابن تيمية كاتب هذا، وحسن البنا كاتب هذا، وأنا كاتب دراسة عن الثوابت والمتغيرات فى اليقظة الإسلامية الحديثة، ورجعت إلى كلام الأفغانى وكلام محمد عبده وليس بينهما خلاف فى هذا الموضوع، وابن تيمية نفسه له عنوان كتاب «درء تعارض صريح المعقول مع صحيح المنقول».

د. نور فرحات: كيف يستقيم هذا الكلام مع ما بدأت به حديثك عن الحلال والحرام كقيود على سيادة الأمة؟

د. محمد عمارة: الأمور المقطوع فيها بالنسبة للحلال والحرام ملزمة بالنسبة للمسلم وليس فقط بالنسبة للإسلامى، وهى لا تتعارض مع العقل، فهناك فرق بين الأمور القطعية وبين الأمور الظنية، وهذا كلام مكتوب فإذا كان لدينا أمران قطعيان فلا يمكن أن يتعارضا وإذا كان الاثنان ظنيين، نبحث عن الأرجح منهما، فموضوع الثوابت الخمسة أو الضرورات الخمسة، هذه أمور مقطوع فيها، يعنى الأمور الثوابت التى لا تتغير هى التى فصلت فيها الشريعة. أما ما عدا ذلك فمن باب الفقه. وهذا يختلف باختلاف الزمان والمكان، ويختلف باختلاف الفقيه نفسه. يعنى أنا أقول إن المساحة الأكبر هى مساحة الاجتهاد وهى مساحة النسبى، ومن ثم فالأمور المقطوع بها فى الحلال والحرام هذه مساحة محدودة وملزمة للمسلم مطلق المسلم، بل أقول إنها ملزمة لمطلق المؤمن، بأى دين من الأديان.

لطفى الخولى: لقد قلت يا دكتور عمارة إنك تعطى - أيضاً - للمسيحيين المصريين حق تكوين حزب مسيحى تكون مرجعيته الإنجيل. وأريد أن أفترض جدلاً أنه من خلال صندوق الانتخابات جاء الحزب المسيحى وأخذ الأغلبية وأصبح هناك رئيس دولة مسيحى ورئيس حكومة مسيحى. وبالتالى حاولوا بالأغلبية التى لديهم - وهذا حقهم ديموقراطياً - أن يغيروا، الصياغة التشريعية والاجتماعية، فما موقف الحزب الإسلامى عمليا؟

د. محمد عمارة: يعنى ما تختاره الأمة لابد أن يحترمه الجميع، ابن تيمية الذى يتهم بأنه متشدد يقول ذلك.

لطفى الخولى: أريد رأى محمد عمارة وليس ابن تيمية.

د. محمد عمارة: أنا رأيى أنه إذا اختارت الأمة الحزب الشيوعى وليس فقط الحزب الليبرالى، فإننا نحترم اختيارها. وأنا أقول ما يأتى به صندوق الاقتراع

يجب أن يكون محترماً من كل الاتجاهات سواء أكانت مرجعيته إسلامية، أو دينية غير الإسلام، أو مرجعية علمانية، أو مرجعية ملحدة، مطلوب أن يكون هذا ميثاقاً يتفق عليه مختلف الفرقاء.

لطفى الخولى: يعنى تقبل مسيحيا فى الحكم؟

د. محمد عمارة: أقبله؟ وأقاومه بأن أدعو الأمة إلى التغيير.

لطفى الخولى: لكن هل تعتبر رئيس الجمهورية المسيحى شرعياً؟

د. محمد عمارة: أنا أقول إن هذا لن يحدث. وإذا افترضنا جدلاً أن هذا حدث، سأحترمه وأطيعه إذا اختارته الأمة.

وأنتقل الآن إلى الكلام عن السودان وعن إيران. وهذا أيضاً لون من تحميلنا مسئوليات لسنا أطرافاً فيها، يعنى أنا كتبت ضد تجربة الخومينى وولاية الفقيه فى العام نفسه الذى قامت فيه الثورة الإيرانية، وأعتقد أن الصيغة الإيرانية من الناحية المذهبية صيغة مرفوضة حتى من تيارات العنف والتشدد فى مصر. فهذه التيارات جميعها تيارات سنية. ونحن نؤمن بأن التجربة الإيرانية لها خصوصية مذهبية. ونظرية الإمام عند الشيعة هى أقرب إلى كنيسة إسلامية، وهذه قضية مختلفة تماما عما نتحدث عنه. أما موضوع النظرة إلى التاريخ، فأنا أقول إن هذا أيضاً محتاج إلى مراجعة.

وأنا مع القول بأن الدولة أصيبت بانحراف منذ وقت مبكر، لكن الدولة كان نطاقها محدوداً. والحضارة التى نباهى بها الدنيا، والتى يدعو الدكتور مصطفى إلى أن تكون هى المرجعية، وُلدت وتبلورت ونمت وازدهرت فى ظل انحراف الدولة، ومطلوب أن نعى أن الأمة هى التى صنعت هذه الحضارة وأن مذاهب الفقه والفكر والفلسفة والعلوم، وحتى العلوم الشرعية، ولدت وتبلورت فى ظل انحراف الدولة لأن الدولة كان نطاقها محدوداً. وجميع فقهاء الأمة كانوا مع الأمة، ابن تيمية مات فى سجن المماليك، وابن حنبل ومالك وأبو حنيفة تعرضوا للقمع، والشافعى نجا بأعجوبة. أنا أقول إن الذى صنع الحضارة

هى الأمة، والأوقاف التى هى الملكية العامة الحقيقية هى التى موّلت صناعة الحضارة الإسلامية، ونحن لدينا نسق متميز وإلا لو كان تاريخنا كله ظلاماً، كما يقول مثلا الدكتور فؤاد زكريا، فكيف وُلدت هذه الحضارة التى تعلمت منها الدنيا، والتى نباهى بها حتى الآن، والتى يدعو الدكتور مصطفى لأن تكون هى المرجعية. أنا أقول لدينا تاريخ نفتخر به، ولدينا انحرافات فى الدولة فى تاريخنا ونحن أول من كتب ضدها. لكن حتى لو قورنت بالانحرافات التى كانت فى تراث الأمم الأخرى، من الممكن أن نكون أفضل من غيرنا. ثم نحن لا ندعو للعودة إلى تجارب التاريخ. هل نحن ندعو إلى الهجرة من حضارتنا ومستقبلنا وتطبيق تجارب التاريخ؟ تجارب التاريخ خاصة بهؤلاء الذين جربوها، نحن نتعامل مع المنابع الإسلامية النقية والجوهرية وليس مع التجارب التاريخية. وتراثنا فكر إنسانى يؤخذ منه ويترك وهو مجرد شىء نستأنس به. يعنى لا نفرط فيه، لكننا لا نتقيد به، وأظن أن هذا كلام كتبه ممثلو كل تيارات الفكر الإسلامى، بمن فيهم حسن البنا الذى يقول إن الملزم لنا هو الكتاب والسنَّة، وليس مذاهب القدماء والتراث. ونحن لا نقيم حاجزاً من الفكر البشرى بين عقلنا المعاصر وبين هذه المنابع. المنابع التى لا تتحجر وإنما نستلهمها ونسترشد بها ونعيد تفسيرها بما يتفق مع المشكلات والمستجدات التى نعيش فيها.

أما الشروط التى وضعها الدكتور وحيد، فكأنه يقول كى أقبلك فلابد أن تتنازل عن ذاتك، فهو يطلب من الحزب الإسلامى التنازل عن كلمة الإسلام، والتخلى عن النصوص الدينية، والالتزام بالديموقراطية، لكن بأى معنى من معانى الديموقراطية: هل الديموقراطية الشعبية أو الديموقراطية الموجهة أو الديموقراطية الليبرالية؟

د. وحيد عبد المجيد: لا. المقصود هو الالتزام بآليات الديموقراطية وأظن أن هذا كان واضحاً.

د. محمد عمارة: الآليات، وأنا معك، فهذه تجارب إنسانية، ونحن من أول

المدافعين عنها. فنحن متفقون فى إجراءات وآليات الديموقراطية والمؤسسات الديموقراطية، لكن التخلى عن كلمة الإسلام والتخلى عن النصوص الدينية، أنا أقول هذا معناه أن يتخلى الإسلاميون عن مشروعهم وبالتالى إلغاء التعددية وأنا لا أشترط أن - يتخلى أحد عن كلمة الحزب الناصرى أو الاشتراكى أو الليبرالى.

د. وحيد عبد المجيد: هذه الأسماء الحزبية ليس فيها شىء مشترك بين كل الناس وكل التيارات، أما الإسلام فهو دين الأمة ولا يحق لأحد أن يحتكره ويرفع اسمه، على الأقل حتى يتعارف الرجل العادى على التمييز بين المسلم وبين ممثل الإسلام السياسى، ولا يحدث خلط.

د. محمد عمارة: وبالنسبة لموضوع التعددية فى المرجعية، فأنا قابل، ومطلوب من التيار الإسلامى أن يقبل بتعددية المرجعيات على اختلافها، وأن يكون فى الدولة الإسلامية حزب شيوعى، والحكم هو الأمة. فأن يكون هناك حزب قومى وحزب علمانى وكل التيارات الفكرية، هذا حق من حقوق الإنسان. ولابد أن يسلم التيار الإسلامى بتعدد المرجعيات.

أما موضوع الخوف من الدولة الإسلامية لأنها دولة ذات رسالة، فالديموقراطية رسالة، والاشتراكية رسالة والقومية رسالة، فلماذا آتى عند الإسلام وتخيفنى رسالته. ونحن نُغرب من الغرب لأننا غير مطابقين لرسالته الديموقراطية. وأنا أقول مطلوب منا جميعا أن نكون أصحاب رسالات، وليس موظفين، وآفتنا أن يتحول العمل السياسى عندنا إلى وظيفة وليس إلى رسالة.

والمخاوف مشروعة من الإسلاميين حيال غير الإسلاميين، ومن غير الإسلاميين حيال الإسلاميين. والمطلوب هو الحوار الذى يوضح وجهة نظر مختلف الفرقاء. وكما قلت مرة أخرى وفى النهاية أنه يقنن آليات وآداب الاختلاف ولا يلغى الاختلاف.

لطفى الخولى: ألا ترى يا دكتور عمارة، وكذلك يا دكتور عصام أنه كما

يقول الدكتور فرحات ظهرت فى هذه الندوة على الأقل أرضية مشتركة، وبالتالى إشكالية أن يكون هناك حزب أو أحزاب سياسية ذات مرجعيات إسلامية هى إشكالية مشتركة للجميع، ومسئولية مشتركة للجميع، والقضية الرئيسية هى العنف الدموى الذى أصبح ظاهرة عامة فيما يسمى بالبلاد العربية والبلاد الإسلامية. وبالتالى هو الذى يمنع ما نريده من الحوار. والحوار لكى يكون منتجاً وثرياً، لابد أن يشمل جميع الأطراف فى السلطة وفى المعارضة. والذى يمنع الحوار ويثير كل هذه المخاوف هو العنف. وأنا لا أعتقد أن الجماعات الإسلامية التى يمكن أن يكون خطابك وخطاب الدكتور العريان أو الدكتور العوا معبرين عنها، تقوم بالدور الأساسى مع الآخرين وليس فقط مع السلطة أو مع بقية الأحزاب فى تصفية هذا العنف، أو فى إبراء المجتمع من هذا العنف، وبالتالى محاولة الوقوف الجماعى ضد هذا العنف الذى يستخدم الراية الإسلامية ويستخدم العبارات التى نستخدمها نفسها بعد أن يؤولها، هو الذى يمنع عملية الحوار الثرى المنتج الذى يُخرجنا من هذه الدوامة.

د. محمد عمارة: أنا أولا شاكر للأستاذ لطفى لأنه بالفعل ذكرنى بموضوع العنف، فيقال إننا وجه آخر للعنف أو أننا نحمل العنف على أكتافنا. أنا أقول لنأخذ بلداً كمصر على سبيل المثال، ولنأخذ الحقبة التى نعيشها يعنى الثمانينيات والتسعينيات، وظاهرة العنف التى أصبحت ظاهرة عنف متبادل بين الدولة والجماعات وأخذت شكل الثأر القبلى بدليل توطنها فى الصعيد وحتى خارج الصعيد. كيف بدأت هذه الظاهرة؟ لقد بدأت فى عهد زكى بدر، وبدأت من الدولة، وأنا أقول هناك فارق بين عنف له نظرية وعنف حالات استثنائية.

د. عمرو عبد السميع: العنف هو العنف؟

د. محمد عمارة: لا عندما تكون ظاهرة لها نظرية، تصبح قضية مختلفة، ودعونا نناقش موقفنا نحن، يعنى أنا على سبيل المثال ومجموعة من المفكرين المستقلين، ماذا كان موقفنا من العنف؟ أنا من بداية السبعينيات وكثيرون معى كتبوا ضد مفاهيم الدولة الدينية وضد المفاهيم الشمولية وضد مفاهيم العنف،

أنا أول من كتب كتاباً ضد جماعة الجهاد، وهو «الفريضة الغائبة عرض وحوار وتقييم»، وكتبت عن السلطة الدينية وكتبت عن الحرب الدينية، وكتبت دراسة عن مظاهر الخلل فى الحركات الإسلامية المعاصرة. ولست وحيداً فى هذا، وأنا أزعم أن ما كتبته وغيرى من المفكرين المستقلين يجد صدى لدى الجماعة الكبرى التى هى جماعة الإخوان المسلمين، وموضع رضا منهم، وبالتالى ليس موقفاً سلبياً منى وإنما أغلبية التيار الإسلامى مع هذا النهج. ونأتى إلى نقطة ثانية لم نكن نتحدث فيها. نحن عرضنا على الدولة التدخل والوساطة لإيقاف نزيف الدم والعنف. وشهادة للتاريخ أن التيارات التى تلجأ إلى العنف كتبت إلينا رسالة شفهية وخطية تعهدت فيها بالالتزام بما نقرره. وكنا مجموعة من حوالى ٢٥ من العلماء غير المرتبطين بأى تنظيم من التنظيمات. وعرضنا هذا على الدولة، واتفقنا على أربع نقاط مع أجهزة الأمن، أولاها وقف التعذيب وقلت كيلا يكون فى هذا اعتراف بأن هناك تعذيباً، سنسمى هذا البند تحسين معاملة المقبوض عليهم والمسجونين ليهدأوا نفسياً، وكانت النقطة الثانية هى الإفراج عن غير المتهمين فى أى قضية، لا أمام القضاء ولا أمام النيابة، والثالثة أنهم لا يُحاربون فى أرزاقهم عندما يخرجون ويُتركون ليعبدوا ربهم كما يشاءون. والرابعة هى المساجد الأهلية. وقلنا لأجهزة الأمن، أنتم ترفضون أن يخطبوا فى هذه المساجد. ونحن لا نريدهم أن يخطبوا لأن أغلبهم شباب قليل العلم. وهم يرفضون أن يصلوا خلف علماء وزارة الأوقاف. فنأتى بخطباء من الجمعية الشرعية لايشتغلون بالسياسة، والدولة ترضى عنهم وهم يصلون خلفهم. وقال لنا رجال الأمن إن الأخطر من العنف هو الفكر الذى يفرز العنف. فقلنا نحن معكم فى هذا، لكن لنوقف نزيف الدم أولا ودعوا لنا فرصة أن نحاور هؤلاء الشباب، وندعوهم إلى الانضمام لطريق التغيير بالوسائل السلمية؟

فلماذا أجهضت هذه الوساطة، وأوقف هذا المسعى؟

د. عمرو عبد السميع: ألم تكن هناك مطالب للحكومة؟

د. محمد عمارة: لم تكن هناك مطالب أخرى، وأنا الذى كنت أعرض القضية، وقلت لعبد الحليم موسى بالنص: نحن لا علاقة لنا بالجماعات الإسلامية، ولا علاقة لنا بالحكومة. والذى يقلقنا أن نزيف الدم سيفتح ثغرات التدخل الأجنبى فى بلادنا.

وهذا يؤكد أننا نحن دعاة وقف هذا العنف لأننا نرى فيه مخططاً لتشويه صورة الإسلام ولتشويه صورة الحركة الإسلامية والفكر الإسلامى بشكل عام. فالإعلام الغربى يقرن الإسلام بالإرهاب.

لطفى الخولى: إذن كيف نواجه هذا العنف؟

د. محمد عمارة: اطلبوا معنا أن تتاح لنا فرصة.

لطفى الخولى: أنتم فقط أم نحن جميعا؟ فهل هم يسمعون منك، ولا يسمعون منا أو من علماء الدين؟

د. مصطفى الفقى: نحن بصدد أخطر أحاديث الدكتور محمد عمارة على الإطلاق. وأنا أزعم أننى لم أره بهذه الصراحة لا فيما كتب ولا فيما قال من قبل، وليسمح لى أن أتناول بعض النقاط بسرعة شديدة لأن الوقت تأخر. فقد استهل حديثه بشعور أنه لا يمكن أن يقف التيار الإسلامى موقفا اعتذاريا يقدم فيه نفسه للآخرين على أرض الآخرين، وقال: وإلا أين تكون هويتى؟ لا لم يطلب منك أحد ذلك. فمن حقك الاختلاف فى المضمون كما تشاء، وإنما طلبنا الاتفاق على المنهج، وهذا أمر لابد من التراضى حوله، ولابد من أن تقبل بما نقبل به، وأن نقبل نحن بما تقبل أنت به أيضاً. فالقضية هى قضية منهجية خاصة بإشكالية التعامل مع الظاهرة السياسية فى العالم الإسلامى. ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بما يمكن تسميته عقدا فكريا أو عقدا سياسيا على نسق العقد الاجتماعى. ونقول فيه إننا نرتضى الديموقراطية منهجاً، وهذا لا يزعجك، ولا يعنى أن تتخلى عما تطلب، فنحن لم نتطرق إلى المضمون، ثم جاء إلى أخطر ما قال، وأنا أعتقد أنه بذلك نسف جزءاً كبيراً من الاعتدال

الذى بدأ به. فقد قال إذا قدمت الديموقراطية ما يعتبر متعارضاً مع منطق الحلال والحرام، فالديموقراطية مرفوضة. إذن هناك حالة من حالات الارتطام المحتمل بإرادة الأمة، ولم تعد الأمة هى مصدر السلطات.

د. محمد عمارة: ما قصدته هو أن أدعو الأمة إلى رفض التعارض مع الحلال والحرام، وليس رفض الديموقراطية.

د. مصطفى الفقى: سأعطيك مثالاً: بافتراض أنك وصلت إلى الحكم بالديموقراطية، وجاءت أغلبية تقول إن البنوك لابد أن تعمل بالمنهج الغربى المتعارف عليه مثلا، هنا أنا أقول إن ما أجمعت عليه الأمة فهو حق. وسأعطيك مثالا أكثر شدة، ماذا لو رأت الأغلبية أن هناك أزمة نقد أجنبى فى مصر ولا حج هذا العام لأنه لمن استطاع إليه سبيلا. فهل تقبل بهذا، أم ترفضه، وإلى من نحتكم؟

د. محمد عمارة: نحتكم إلى الأمة.

د. مصطفى الفقى: إذن كل ما تأتى به الديموقراطية أنت تقبله حتى ولو تعارض مع نص صريح؟

د. محمد عمارة: كل ما تأتى به إرادة الأمة أخضع له، مع اختلافى إذا كان يخالف الدين.

د. مصطفى الفقى: من حقك أن تختلف معه، لكن تنفذه، وتنصاع له. أليس كذلك؟

د. محمد عمارة: متفقون.

د. مصطفى الفقى: يعنى لو رأت الأمة وأنت تحكم أن تعطل الحدود كما جاء فى الإسلام، هل تقبل بذلك؟

د. محمد عمارة: كل هذا مقبول.

لطفى الخولى: لاحظ أنه يقول ذلك، وهو خارج الحكم.

د. مصطفى الفقى: طبعاً. وهناك نقطة أخرى هى أنه استهجن ما قلناه من أن هناك ارتباطاً، ولو من دون اتفاق، بين الإخوان المسلمين أو التيار الإسلامى السياسى وبين الإرهابيين. وأنا لا أقصد وجود تنسيق، وإلا كنت متجنياً، وإنما قلنا إن هناك تناغما، وأنهم فى النهاية شركاء مصلحة واحدة. ورفضت هذا أنت بكثير من الاستهجان والضيق، ثم عدت وقلت إنك أنت صاحب التأثير على هذا التيار الإرهابى، وإنك كنت قاب قوسين أو أدنى من التفاوض المباشر معه وإنك قادر على ذلك. وعندما سأل الاستاذ لطفى الخولى: وهل نستطيع نحن أيضاً التأثير، قال محمد عمارة: لا . . نحن فقط. وهذا هو أخطر ما قلته الليلة، وأنا سعيد به جداً، وعليكم أن تلعبوا من هذا المنطلق فورا. فأنا أدعوكم، إذا أردتم أن تكونوا شركاء لهذه الأمة فى محنتها فلتخرجوها من عثرتها. إذن التيار الإسلامى لعب دوراً، وأوقف تيار العنف، فالأمر سيتبدل ١٨٠ درجة، وستقدم أوراق اعتمادك الحقيقية للحياة السياسية الطبيعية.

د. محمد عمارة: لقد بدأت أنا مع وزير الأوقاف، وقبل تجربة الوساطة مع وزارة الداخلية، وقلت لوزير الأوقاف: كان السادات يلجأ لعمر التلمسانى لحوار الشباب فى الجامعة، فلماذا لا تلجأون إلى التيار المعتدل لمعالجة الأمر؟

د. مصطفى الفقى: أنا أريد أن تأتى المبادرة منكم.

د. محمد عمارة: بادرنا، وقيل لنا لا.

د. مصطفى الفقى: المبادرة لا تكون مع الداخلية، المبادرة سياسية وليست أمنية، فالمطلوب أنك تعلن صراحة أن ما يحدث ضد الإسلام، وأنك لا تقره وأن هذا النظام له شرعية دستورية وقانونية أنت مواطن فيها، وأن تتوقف عن الاشتراك معهم فى حملات ضد النظام، أنا أكلمك بصراحة.

والقضية الأخرى هى أن لتيار الإخوان المسلمين تحديداً مواقف اتصفت بالمغالاة والتشدد ومعاداة الشعور العام. فمثلا كيف يكون فرج فودة شريك

مائدة حوار ومفاوضات معكم، ثم يُقتل ولا يدين التيار الإسلامى المعتدل قتله كما يجب، وأنا أرفض هذا تماماً. ولو أن حسن البنا كان موجودا لجعل منها قضية التيار الإسلامى، لأن هذا هو أقصى درجات الشعور بمنطق الغدر. فأن أُجلس معك على مائدة المفاوضات، فأنت مطالب بأن تدافع عن حقى فى تقديم وجهة نظرى - مهما اختلفنا - بالقدر نفسه الذى أدافع به عن وجهة نظرك. وفرج فودة صاحب فكر وصاحب قضية مهما كان الخلاف، وكان مسلماً فى إطار الإسلام بكل المعانى. وأنت جلست معه على المسرح وناقشته، بل وكنت صاحب اليد الطولى فى الحوار، ثم يُقتل الرجل وتقف هذا الموقف. ولا أريد أن أقول إن البعض فى تيار الإسلام السياسى لم يأس ولم يحزن، والبعض الآخر أقر الاغتيال، والبعض الثالث ظل صامتاً، وهذه ستظل نقطة غير طيبة فى تاريخ ذلك التيار.

ومثال آخر قضية ترقية أستاذ جامعى، لماذا تأخذون موقفا ينطوى على محاكمة الفكر؟ إنكم بهذا السلوك تغذون المخاوف عند الناس، وأنا لا أتكلم عن محمد عمارة ولا عصام العريان، إنما الدعاة وكوادر هذا التيار. فهناك ممارسات كثيرة تحت سمعكم وبصركم وما بين العنف وبينكم، دائرة أخرى رمادية لا تأخذون فيها موقفاً. لماذا؟ فأنتم مطالبون بالكثير.

د. **محمد عمارة**: عمر عبد الرحمن كتب عنى أننى تلميذ المستشرقين، وهاجمنى.

د. **مصطفى الفقى**: ليست هذه هى القضية، لقد قلت الآن إن لدى مجموعة أخرى من المفكرين الإسلاميين المستقلين كلمة مسموعة لدى من يمارسون العنف، ونريد تحركا فى هذا المجال.

لطفى الخولى: المطلوب هو تحرك يأخذ الطابع الوطنى الشامل، ويصبح التيار الإسلامى السياسى جزءاً من هذا النسيج الوطنى، عند ذلك يأتى طرح الدكتور مصطفى لقضية أنه لابد من أن يكون لكل القوى ذات الوزن فى الساحة

السياسية والساحة الفكرية فى المجتمع دورها، فالقضية هى أننا ندور حول المشكلة، ولانضع أصبعنا عليها.

د. **مصطفى الفقى**: سأختم بكلمة واحدة. باختصار أن التيار الإسلامى المعتدل - سواء كان متمثلاً فى حركة الإخوان المسلمين أو بعض المفكرين الإسلاميين المستقلين الوطنيين قد أضاع فرصاً حقيقية لتقديم أوراق اعتماده للأمة، وأنت مطالب بهذا كغيرك، فإذا كنا نتحدث عن العمل السياسى، فلابد أن تكون لك أوراق اعتماد، وأنت حرمت نفسك من فرص كثيرة كان يمكن أن تتقدم فيها إلى المواطن العادى لتجعل وضعك أفضل عشرات المرات مما هو عليه الآن، الآن وضعك ليس شعبياً، وما نراه من شعبية تتصورها سببه الرضوخ لتيار العنف.

د. **محمد عمارة**: أنا أهاجم تيار العنف، وأقول له إن هذا طريق مسدود، ياسيد أنا أحاور هؤلاء الشباب فى محاضرات وفى لقاءات، وأقول لهم إن طريق العنف طريق مسدود، وإن تيارات العنف فى الحضارة الإسلامية وفى مقدمتهم الخوارج لم يقيموا دولة ولم يصنعوا إلا النزيف فى داخل الأمة، وأقول لهم نحن ضد العنف حرصاً عليكم أيها الشباب قبل الحرص على النظم والحكومات، يعنى موقفنا من العنف وإدانتنا للقتل لأى إنسان حتى ولو لم يكن مسلما، هو موقف معروف.

د. **مصطفى الفقى**: هل كتبت يا دكتور عمارة وقلت هذا فى تأبين فرج فودة مثلاً؟.

د. عمارة: كتبت هذا.

د. **عمرو عبد السميع**: فى تأبين فرج فودة؟.

د. **عمارة**: لا.

د. **نور فرحات**: لا نريد أن يتحول الحوار إلى تراشق بالأفكار بين أشخاص جالسين على المنضدة فنحن نقوّم دور تيار سياسى موجود ونناقش مدى

مشروعيته أو شرعية تمتعه بحزب علني، الدكتور مصطفى قال كلاماً مهماً، وأشاركه الرأى أن موقف الإخوان المسلمين تحديداً من قضايا الممارسة الديموقراطية وحقوق الإنسان والعنف يزيد المخاوف الموجودة عند كثير من فصائل الحركة السياسية المصرية، وأنهم عندما يصلون إلى الحكم لن يتنبهوا إلى كل هذه الأفكار التى تطرح على موائد الندوات والحوارات.

وأنا أذكر أيضاً أن عدد جريدة «الشعب» الصادر بعد يومين من مقتل فرج فودة، ورغم الاستنكار على استحياء، كان كله يبرز حيثيات قتله، وقضية نصر أبو زيد وكيف احتفلت صحف الإسلام السياسى بموقف المستشار حميد الذى رفع دعوى ليفرق بين نصر أبو زيد وبين زوجته، فحتى إذا اعتبرنا أن هذا نوع من التصفيق الفكرى فلنا أن نتوقع ما يمكن أن يحدث إذا وصل التيار الإسلامى السياسى إلى الحكم فليست الأفكار التى يرددها دكتور عمارة ودكتور العريان ودكتور العوا هى التى تطبق، ولن تكون السيادة للأمة، والفكرة التى استوقفتنى كثيراً فى حديث محمد عمارة هى فكرة الحلال والحرام، وهذه الفكرة إذا انتقلت من مجال العقيدة إلى مجال السياسة، يصبح أى حديث عن الديموقراطية وإرادة الأمة وعن سيادة الشعب وعن التعددية، نوعاً من اللغو وفض المجالس، فكرة الحلال والحرام هذه فكرة عقيدة وليست فكرة سياسية هى مسألة علاقة بين العبد وربه، وليست فكرة تنظيم مجتمع، والمشكلة أن بعض النظم السياسية يخلط بين الحلال العقيدى والحرام العقيدى، وبين ممارسات سياسية.

لطفى الخولى: وحتى الحلال والحرام دخل الفكر الاشتراكى وتم تحريم علوم بكاملها، وليس مجرد أفكار سياسية.

د. نور فرحات: هناك أيضاً قضية الحدود بين الإسلام العقيدى والإسلام السياسى فحتى الآن هى تناقش بطريقة جيدة على المستوى النظرى فى الحديث مع مفكرين مستنيرين كالدكتور عمارة أو الدكتور العوا، لكن فى مجال التطبيق نخشى أن يسخر الإسلام العقيدى لخدمة الإسلام السياسى، كما حدث فى

التاريخ كله كما قد لا نجد وضوحاً فيها لدى الناخب العادى البسيط. . والتيار الإسلامى يعتمد على هذا الخلط بين الإسلام العقيدى والإسلام السياسى، عندما يطرح شعار «الإسلام هو الحل» نعم هناك شعبية لهذا التيار لدى العامل أو الفلاح المصرى البسيط، ولكنها شعبية لن تصمد طويلاً، لأن الذى يصوت فى الانتخابات الأولى يصوت على عاطفته، لكن عندما يرى الممارسات، وعندما يقف أحد ممثلى التيار الإسلامى فى مجلس الشعب المصرى يطلب تعديل النص الموجود فى قانون الإيجارات، وطرد المستأجرين من منازلهم عندما يحدث هذا لن يصوت مرة ثانية لصالح هذا التيار، حتى إذا قيل له إنه سيدخل النار!.

د. **محمد عمارة**: إذا طالبتنى باستبعاد الحلال والحرام الدينى من الممارسات الدنيوية، فأنت تطلب منى أن أكون علمانياً.

د. **نور فرحات**: سنعود إلى صراع المفاهيم وليس صراع الأفكار السياسية.

د. **عصام العريان**: يعنى الحقيقة الحوار ثرى، ومطلوب أن يستكمل لأنه طرحت قضايا كثيرة جداً وطبعا إذا لم أكن مختلفاً معك فلن تكون هناك تعددية، وكما قال الدكتور عمارة يجب أن نقر بحق الاختلاف، ونحدد آليات الاختلاف ووسائل حسم الخلاف سلميا، هذه نقطة جوهرية وأساسية ولا يمكن أن تطالبنى بما طالبنى به الدكتور وحيد لأن هناك أحزاباً إسلامية لم تحمل اسم الإسلام، ومع ذلك لم يسمح بها مثل «النهضة» فى تونس، والعبرة بالمضمون وليس بالاسم بحال من الاحوال، كما لاتطلب منى عدم الاعتماد على النصوص الدينية فكل الحركات السياسية - لا أقول فى مصر فقط، ولكن فى العالم الغربى نفسه - تعتمد على النصوص الدينية، وريجان نفسه طرح الإنجيل وكل الناس تطرح وتعتمد على مرجعيات، وأنا التزم ببرنامج يقوم على الديموقراطية، كما اتفقت فى النهاية مع الدكتور عمارة على آليات الديموقراطية، ولكن الديموقراطية كفلسفة وإفراز لحضارة أخرى، لا أتبناها وإلا ذُبت فى هذه الحضارة، أنا أعتمد الآليات فقط، ونتفق على هذا وإذا

اتفقنا ستتوفر أرضية لحوار آخر حول ما يمكن أن أسميه «التوافق الوطنى»، أو الذى سماه الدكتور مصطفى «التراضى» نتراضى على قواعد لإدارة الوفاق الوطنى ونضع ميثاقاً، وليكن هو مقدمة لحوار آخر. وبالنسبة لمسألة العنف، لو كنت صاحب كلمة على تيار العنف، كما لو كنت أضغط على زر لأوقف العنف، لكان كلام مصطفى الفقى صحيحاً، لكن أنا أقول بوضوح شديد جداً، وهذا ما يقصده الدكتور عمارة، أن هناك قدرة لبعض المفكرين من أرضية إسلامية بعيداً عن التأثير الحكومى لإقناع أصحاب أفكار مغالية أو متطرفة بخطأ هذه الأفكار.

لطفى الخولى: يادكتور عصام، ليتنا نخرج الحكومة من الموضوع، ما أطالب به هو نسيج وسط، ووحدة وطنية، فيها الإخوان المسلمون وفيها المستقلون المفكرون وفيها جميع العناصر والقوى السياسية الأخرى فى موقف موحد ضد هذا الإرهاب.

د. عصام العريان: ونحن مع هذا قلباً وقالباً، وضد كل صور العنف لأننى أعتقد أن عنف الأفراد مهما بلغ حجمه وضراوته هو أقل خطراً من عنف الدول، لأن الدولة تقبض بيد من حديد.

لطفى الخولى: فى ظرف عادى كلامك صحيح، لكن فى الظرف الحالى لا.

د. عصام العريان: أنت تتطالبنى بما هو فوق طاقتى، وأنا أتكلم الآن فى هذه الندوة، وهناك أكثر من ٤٠ شاباً من الإخوان المسلمين فى محافظة دمياط معتقلون وعرضوا على النيابة وأخذوا استمرار حبس، رغم أنهم كانوا يمارسون رياضة.

د. عمرو عبد السميع: هذا الموضوع فيه أقاويل، فهل كانوا يمارسون رياضة أم يتدربون على عمل عسكرى أو شبه عسكرى؟.

د. عصام العريان: لا.. كانوا يلعبون الكرة، وهذا ثابت فى أوراق رسمية، وعلى رأسهم رئيس مجلس محلى مدينة دمياط، وهو منتخب فى انتخابات

حرة، وتعلم أجهزة الدولة أن هؤلاء إخوان مسلمون، وليسوا من تيار العنف.

د. عمرو عبد السميع: فلنبق بعيدا عن هذه المعلومات لأنها محل جدل.

د. عصام العريان: أنا أريد أن آخذ الدلالة من هذا الموضوع، وهى أنك تطالبنى بما هو فوق طاقتى وما طلبه الدكتور مصطفى قيل فى بيانات صادرة من الإخوان بأن هذا العنف جريمة لا يقرها شرع ولا إسلام ولا قانون ولا عقل، قيل هذا بنص واضح، وأدينت كل محاولات الاغتيال السياسى والعنف، وصدر عن الإخوان المسلمين حتى الآن أكثر من عشرة بيانات فى أحداث العنف وأنا الآن هدف لهذا العنف أيضاً.

ونحن كإخوان مسلمين طرحنا بديلاً عملياً وواقعياً بمشاركتنا فى الحياة السياسية وفى الحياة الاجتماعية وفى الحياة النقابية، وأنا أعتقد أن مجرد المشاركة ومجرد الدخول إلى الحلبة السياسية وطرح آرائنا وتأكيد أننا نقبل الحوار مع كل الأطراف حتى مع من يستفزنا، هو دور إيجابى نقوم به. وأقول إن الإخوان المسلمين - وأنا منهم - أنقذوا عشرات الآلاف من شباب الأمة الذين يتجهون نحو الاتجاه الإسلامى أو الحالة الإسلامية من السقوط فى هاوية حمل فكر مغالٍ وحمل مدفع رشاش بدلاً من المشاركة والمئات والعشرات والآلاف التى صوتت لنا فى الانتخابات دليل على أننا قمنا بهذا المجهود، وهو المجهود الرئيسى لنا - نستطيع أن نفرغ حالة القلق وحالة العنف من مغزاها ومن مكوناتها ومن رواسبها.

د. وحيد عبد المجيد: عندى تعقيب على نقطة واحدة فيما يتعلق بما أثاره الدكتور عمارة حول الشروط ورغم أنه بدأ بالفعل بداية عنيفة جدا، إنما وصل لاتفاق، يعنى لا أحد يطالب بتجريد أى تيار من هويته لأن البدء بهذا مع التيار الإسلامى يمتد إلى غيره فهذه القضية غير مطروحة على الإطلاق، بل وأمضى خطوة أبعد، فأقول إن هناك اتفاقاً واسعاً فى قضية الحلال والحرام فليس هناك أحد مع تحريم حلال ولا تحليل حرام، لأننا فى مجتمع مسلم

فمسألة الحلال والحرام الدينى لا تتعارض على الإطلاق مع الإجراءات الديموقراطية. وفى الدول الديموقراطية الغربية هناك ثوابت أيضا، والتشريعات لا تغيرها، والحدود الضيقة للثوابت الإسلامية لا تثير أية مشكلة عملية، لكن المهم هو ألا يمتد التحريم والتحليل إلى الساحة السياسية، بحيث يحدث الخلط الذى يخشى منه الكثيرون بين ما هو دينى وما هو سياسى هو ألا يمتد هذا إلى الساحة السياسية فلابد من التمييز بين الدين والسياسة، وعدم الخلط بين هاتين الساحتين، لأن الحلال والحرام الدينى ليس هناك أى خلاف عليهما.

د. محمد عمارة: نفرق ما بين أن نختلف وأن نقول هذا كفر، وهذا هو منهج الإسلام أن هذا كفر.. وأنا منهجى «وده اللى أنا بأقوله» هذا منهج الإسلام، أيام على بن أبى طالب فى معركة حطين وهو يقاتل خصومه سألوه.. ما رأيك فى قتلانا وقتلاهم، قال.. والله لقد التقينا وديننا واحد وإلهنا واحد ونبينا واحد وقبلتنا واحدة ولايستزيدونا فى الإيمان ولا نستزيدهم والخلاف بيننا وبينهم فى دم عثمان وإنى لأرجو لقتلانا وقتلاهم الجنة.

صراع وخلاف يصل إلى درجة الاقتتال ومع ذلك.

د. عمرو عبد السميع: نحن خائفون من حكاية قتلاهم هذه.

لطفى الخولى: ومع ذلك قتلوهم وهم مسلمون.

د. محمد عمارة: ولم يكفر قتلة عثمان ولا قتلة عمر.

فلنتفق على أنه فى السياسة، هناك خطأ وصواب، نافع وضار، وليس كفر وإيمان فلنختلف من دون أن يخون أحدنا الآخر ودون أن يكفر أحدنا الآخر.

ردود وتعقيبات على ندوة:

«تمثيل سياسى إسلامى ..
الضروراتُ والمحظوراتُ»

د. رفعت السعيد

المتأسلمون تحت المطرقة

يتراجعون أم يخادعون ؟

د. رفعت السعيد ..

وفيما يبدو أن مطرقة الحوار من الجانب الآخر كانت قاسية ومحددة وربما مدببة بحيث أوجعتهم، فدفعتهم إلى بعض من تلون اعتادوا عليه، أو تراجع عن أساسياتهم لم نسمع به من قبل.

وفيما يبدو أن المطارق عدة، بعضها أمنى عاصف، والآخر إعلامى كاسح، والثالث تمثل فى تفجر البعض بالتوبة، بما فجر معه معلومات قاصمة لظهر أى فعل سياسى أو فاعل سياسى.

فكان التراجع الذى يوحى بالمخادعة أو بما يمكن أن نسميه - وحتى إشعار آخر - بالتكاذب، الذى يحتاج إلى دليل حتى يمكن الاعتداد به.

وسوف نعلق هنا على ما قال به اثنان من السادة المتحاورين وهما الدكتور محمد عمارة، والدكتور عصام العريان. وابتداء أسوق علامة استفهام عن وضع الدكتور عمارة.

فهو كماركسى سابق أو بتعبيره هو «تائب» يتقن فن المحاورة فيحيرنا ولا نعرف باسم من يتحدث. فهو فى مرة يقول بصراحة مدهشة «إننا كتيار إسلامى سياسى» وهو يتحدث بلسان الجماعة أو بالدقة بلسان «جماعة» لكنه قبل ذلك يقسم ما يسميه باليقظة الإسلامية إلى «تيارات فكرية، ومفكرين ليسوا

ملتزمين بالحركات، وحركات غلو، وجماهير متعاطفة مع الإسلام» «الحياة» ١٩/ ٤/ ١٩٩٤).

ثم لا يضع نفسه فى أية خانة منها، لكنه عندما يحاصر يقول إنه «مفكر مستقل».

ما علينا ليكن الدكتور عمارة ما يكون فإن لنا ما يقول وما يفعل.. وهذا ما يكفينا ويزيد.

لكننى أود أن أعود إلى عبارته السابقة وألتقط منها ثلاث كلمات «وجماهير متعاطفة مع الإسلام».. ولقد عودنا الدكتور عمارة دوما أنه مدقق فى اختياره لألفاظه فما معنى «جماهير متعاطفة مع الإسلام». إنها تحمل أحد معنيين: فإما أن الجماهير ليست مؤمنة بالإسلام صحيح الإيمان الذى يقتادها إلى الانخراط فيه، والتسليم به، وليس مجرد التعاطف.. وهذا ما نستبعد أن يقصده الدكتور عمارة، فلا هو يتجاسر على أن يصم الجماهير بذلك، ولا هو يريد، بل هو يريد أن يحاصرنا بمقولة الزحف الجماهيرى المتشح والملتزم بالإسلام.

فماذا يريد الدكتور عمارة إذن؟ الأرجح أنه يقصد ما حاول أن يتملص منه فى الحوار، وهو الخلط المتعمد بين «الإسلام» (الدين) وبين «المتأسلم» (السياسة). فيقصد الجماهير المتعاطفة مع تيار التأسلم.

ثم هو منذ البداية يحاول أن يراوغنا فيقول «لكن هناك فارقا بين المسلم والإسلامى، كل الأمة أو كل من يعتنق الإسلام هو مسلم، أما الإسلامى فهو من له مشروع سياسى مرجعيته الإسلام». («الحياة» ١٥/ ٤/ ١٩٩٤).

ويلتقط الدكتور العريان الخيط فيزداد مراوغة ويقول «ما المقصود بغير الإسلاميين؟ غير الإسلاميين بالمعنى الدينى هم غير المسلمين، وغير الإسلاميين بالمعنى السياسى هم من يعتقدون أن مرجعيتهم السياسية والفكرية والحضارية غير الإسلام» («الحياة» ١٨/ ٤/ ١٩٩٤).

ولنبدأ بحيلة الدكتور عمارة، ونبدى دهشتنا فالرجل «درعمى» (أى خريج لدار العلوم) ويفترض فيه إتقانه العربية كلغة.

وأسأله هل «إسلامى» صفة أم اسم فإن كانت صفة فهى تميز الشىء عما عداه بمعنى أن يكون الآخر غير إسلامى وهو - على أية حال - يستخدمها كصفة. ونحن نقول بلا حرج وبلا حاجة إلى مقولات أو تقولات الدكتور عمارة «الديانة الإسلامية» و«الحضارة الإسلامية» و«التاريخ الإسلامى» و«العصر الإسلامى» و«المجتهد الإسلامى»، بما يخالف هذه المراوغة المكشوفة، بل إن أمامى الآن كتاب مؤلفه «شيخ أهل السنة والجماعة الإمام أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعرى»، وعنوان الكتاب «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين»، والكتاب يتحدث عن المسلمين كافة وليس عن الدين «لهم مشروع سياسى مرجعيته الإسلام».

ثم نأتى إلى الدكتور العريان وتصوروا معى أن يقف شخص ليتهمك بأنك غير إسلامى (سياسيا) وأن يطلب إلى الجمهور أن يفرق بين غير الإسلامى (دينيا) وبين غير الإسلامى (سياسيا).

إلا أنه الخلط المقصود، المستهدف للتحصن بالإسلام كسبيل لفرض غلالة غير دينية على ما هو دينى، ولإقحام ما هو سماوى على تصرفات ومواقف وخلافات دنيوية.

إلا أنه التمسح بالإسلام أو ما أسميه أنا «التأسلم».

ثم نحاول أن نصحح بعضا من أخطاء الدكتور عمارة الذى يبدو لنا وكأنه فى سنة أولى تاريخ فهو يقول: «بدأ الأقباط المصريون عملهم السياسى فى حزب مصطفى كامل أى حزب الجماعة الإسلامية» («الحياة» ١٥/ ٤/ ١٩٩٤).

وهذا غير صحيح فالحزب الوطنى (حزب مصطفى كامل ومحمد فريد) كان حزبا مصريا لكل المصريين، وللمصريين وحدهم، بل ورفضا لغيرهم، حتى غيرهم من العرب أو من العثمانيين. والأدلة التاريخية بغير حصر لكننى سأختار بعضا قليلا منها:

مصطفى كامل يقول: «إن المسلمين والأقباط شعب واحد مرتبط بالوطنية

والعادات والأخلاق وأسباب المعاش ولا يمكن التفريق بينهما إلى الأبد» (فتحى رضوان - مصطفى كامل - ص٢٥٦).

أما محمد فريد فيكتب فى مذكراته مبكرا «الجرائد الوطنية الحقيقية فى مصر هى جرنالى المؤيد للشيخ على يوسف، والوطن لميخائيل أفندى عبد السيد وكلاهما مصرى محض لم يختلط بدمه دم أجنبى، أما الأهرام فمحرره نقولا بك تقلا الشامى وخطته الدفاع عن مصالح فرنسا» ونقرأ فيها أيضا «عين محمد أفندى بيرم سكرتيرا للمستر جورست ويشاع عنه أنه ميال للإنكليز إلا أنه على أية حال أقل ضررا من الشوام» (مذكرات محمد فريد - تحقيق وتقديم الدكتور رؤوف عباس - ص ١١٤).

أما العثمانيون فإن فريد يقول صراحة «لا يجوز للترك أن يتدخلوا فى إدارة مصر، لجهلهم البلاد وأهلها، ولا نقبل أن نكون تحت إدارتهم بحال من الأحوال فنحن أرقى منهم كثيرا، إنهم يريدون أن يأكلوا مصر، ولكننا لا نقبل أن نؤكل» (عبد الرحمن الرافعى - محمد فريد - ص٤٢٣).

والدكتور عمارة يعرف طبعا أن نتوءاً متأسلما بقيادة الشيخ جاويش حاول السيطرة على الحزب الوطنى ورفض أن يرفع الحزب شعار «مصر للمصريين» رافعا شعارا مضادا هو «لا وطنية فى الإسلام» ولكن فريد سحق هذا النتوء سحقا تاما.

أما قضية الوحدة الوطنية فإن الدكتور عمارة يواجهها بصورة غير متوقعة فى ظل تراجعه أو مراجعته لكل مقولاته السابقة ويقول: «نحن الآن على النطاق العالمى أمام توجه يضخم من حجم الأقليات ليعوق مشروع غالبية الأمة»، ويقول: «وأعتقد أن ما يحدث فى السودان نموذج لذلك من خلال تضخيم المسيحية فى جنوب السودان، بينما الإسلام أكثر عددا فى هذه المنطقة من المسيحيين». (١٥/ ٤/ ١٩٩٤).

ونتوقف لنرفض أولا وصف «الأقلية».. الذى يورده عمارة هنا ثم ينكره فى ظرف آخر.

ولنرفض ثانيا فكرة أن حجم الطرف الآخر هو الذى يحدد حقوقه فى المواطنة، فليكن الحجم قليلا أو كثيرا، أليس من الضرورى التمسك بحقوق كاملة لهم فى المواطنة وتكافؤ بلا أى نقصان؟ أم ماذا؟

ومغالطة أخرى يوردها الدكتور عريان فهو يقول إن قبولهم بالهزيمة فى نقابة البيطريين وتسليمهم النقابة للفائزين دليل على قبولهم تداول السلطة، ولعلها مغالطة مثيرة للسخرية، فهل كان بإمكانهم ألا يفعلوا؟ ثم من قال إنهم لم يحاولوا؟ ألسنا نرى محاولات حادة وشرسة فى نقابة المحامين والأطباء وغيرها لسلب إرادة الناخبين عن طريق التلاعب (الذى أمكن إثباته قانونا) فى قوائم الناخبين، وفى تكرار أسماء أنصارهم بحيث يصوت المتأسلم منهم أضعاف أضعاف ما هو حق له. ثم أليست حتى الحكومة الحاكمة تفعلها؟ تترك لكم نقابة أو اثنتين، أو تفعلها معنا فى النقابات العمالية؟ ولكن هل هذا دليل - ولو بأقل قدر - على قبولها بمبدأ تداول السلطة.

ثم نأتى إلى موقف مشترك لعمارة والعريان لم يستطيعا التراجع فيه أو عنه ولو خطوة واحدة. وهو الموقف من الإرهاب المتأسلم، أو ربما ما يسميانه هم فى أحاديثهم الخاصة بالجهاد. فهما معا وكأنهما متفقان مسبقا يسميانه «العنف» العريان يقول إنه «عنف انتقامى وثأرى» نتيجة للسياسة الأمنية التى تعتمد على الاعتقالات العشوائية والتصفية الجسدية» (١٨/ ٤/ ١٩٩٤)، أما عمارة فيقول ذات الشيء وربما بذات الألفاظ مؤكدا: «إنه عنف متبادل بين الدولة والجماعات آخذ شكل الثأر القبلى» لكنه يحرص ويؤكد ويصمم على أن البادئ بالعنف (والبادئ أظلم طبعا) هو الدولة: «هذه الظاهرة بدأت من الدولة» (١٩/ ٤/ ١٩٩٤).

ولكن إذا كان الفارسان قد تمسكا وبشدة بعدم إلقاء أى لوم على الإرهابيين المتأسلمين مؤكدين أن كل ما يفعلونه هو رد فعل لعنف الدولة، ناسين حتى الأقوال الظاهرة لقادة الإرهابيين والتى تؤكد مثلا: «إن استخدام العنف فرض

علي المسلم ضد الدولة الكافرة وحتى ولو لم تبدأ هي بالعنف ضد الجماعة المسلمة».

أقول إذا كان الفارسان قد تمسكا بأهداب إلقاء اللوم فقط على «البادئ» بالعنف الذى هو بالطبع «أظلم» فإنهما قد تنازلا «قولا» على الأقل تنازلات مثيرة للدهشة. وحتى لو كانت من قبيل المخادعة أو المراوغة التى اعتدناها من المتأسلمين.

ويبدو أن مطارق الواقع المصرى الرافض للتأسلم، ومطارق الأمن التى حطمت رؤوس أفاعٍ كثيرة، ومطارق المتحاورين (لطفى الخولى ومصطفى الفقى ووحيد عبد المجيد) قد أجبرتهم على تراجع غير محسوب، بل وغير منتظم، أو بالدقة تراجع يصل بهم إلى نقيض كل ما قالوا ويقولون به..

استمعوا إلى عمارة إذ يتراجع: «أنا رأيى أنه إذا اختارت الأمة الحزب الشيوعى.. فإننا نحترم اختيارها، وأقول ما يأتى به صندوق الاقتراع يجب أن يكون محترما من كل الاتجاهات سواء أكانت مرجعيته إسلامية، أو دينية غير الإسلام أو مرجعيته علمانية أو مرجعية ملحدة، مطلوب أن يكون هذا ميثاقا يتفق عليه مختلف الفرقاء» (١٩/ ٤/ ١٩٩٤).

وأتوقف.. فعمارة المشتهر بدقته يفصل الآن بين المرجعية العلمانية والمرجعية الملحدة، فهل تنازل عن فكرته الفجة التى كانت تقول: إن ما هو علمانى، هو ملحد؟ أم هى زلة لسان فى إطار تراجع غير محسوب؟

ثم هو يحدد «الفرقاء» المطلوب عقد ميثاق بينهم ويورد بينهم من لهم «مرجعية ملحدة» فهل هو يعنى هذا حقا. أم هى زلة لسان أخرى؟ وهل يعنى هذا أنه تنازل عما صرخ به هو وكثيرون مثله عن إقامة حد الردة؟

ثم يحاصره لطفى الخولى بسؤال: «هل تعتبر رئيس الجمهورية المسيحى شرعيا»؟ ويواصل عمارة تراجعه مهرولا: «إذا افترضنا جدلا أن هذا حدث، سأحترمه، وأطيعه إذا اختارته الأمة».

فهل يعنى عمارة حقا ما يقول. . وما قوله فى : «لا ولاية لغير المسلم على المسلم؟».

ثم يأتى الحصار من الدكتور الفقى. فيسأله: «بافتراض أنك وصلت إلى الحكم بالديموقراطية، وجاءت أغلبية تقول إن البنوك لابد أن تعمل بالمنهج الغربى المتعارف عليه مثلا، وسأعطيك مثالا أكثر شدة، ماذا لو رأت الغالبية أن هناك أزمة نقد أجنبى فى مصر ولا حج هذا العام. . فهل تقبل هذا أم ترفضه، وإلى من نحتكم؟ ويجيب عمارة: نحتكم إلى الأمة. ويسأل الفقى: إذن كل ما تأتى به الديموقراطية أنت تقبله حتى ولو تعارض مع نص صريح؟

ويجيب عمارة: «كل ما تأتى به إرادة الأمة أخضع له، مع اختلافى إذا كان يخالف الدين».

ويمضى الحوار المثير. .

الفقى: من حقك أن تختلف معه، لكن تنفذه، وتنصاع له، أليس كذلك؟

عمارة: متفقون.

الفقى: يعنى لو رأت الأمة، وأنت تحكم (لاحظ أن المفترض أن السيد عمارة ومن معه يحكمون مصر) أن تعطل الحدود كما جاءت فى الإسلام. هل تقبل بذلك؟

عمارة: كل هذا مقبول. (٢٠/ ٤/ ١٩٩٤).

ونسى عمارة كل تمسكه، وتماسكه، ونصوصه، وأحكامه. . فقط وكأن لسان حاله يقول: أعطنى الحكم وسوف أقبل بأى شىء. . أى شىء (ثم يفعل بنا بعد ذلك ما يشاء).

وينسى عمارة أنه هو القائل إن الامتناع عن تطبيق الحدود معصية، ونسى أنه لا طاعة فى معصية ونسى أنه سبق أن قال فى ندوة لـ«الحياة» (نيسان (ابريل) ١٩٩٣) إنه سيكون فى الدولة الإسلامية سلطة فوق (تأكد من فوق هذه) الدولة

هى سلطة المجتهدين، ويبرر ذلك قائلا: «لأن المجتهدين مرتبطون بالشريعة التى هى وضع آلهى وسماوى».

فكيف يتسق القولان؟

أم هى مسألة «فض مجالس» أو كما يقول الشوام «طق حنك».

إننا فى موطن جاد. ونحتاج إلى أقوال جادة، فإن كل ما قاله عمارة وسانده فيه العريان، أنه يمكن فى ظل حكومتهم، يمكن وفق إرادة الأمة إعمال نظام البنوك الغربى الذى يقولون إنه ربما ويمكن مخالفة صريح النص، ويمكن أن تعطل الحدود.. ويمكن.. ويمكن، إن كان هذا صائبا وصحيحا ومقبولا ففيم كل هذا الضجيج الذى يقولون به طوال عشرات السنين، بل ما هو مبرر وجودهم أصلا.

وإن كان هذا صحيحا فهل نطمع فى إعلان صريح، واضح، محدد، ملزم يصدر عن الجماعة التى يستظلان بظلها، أو حتى عنهما شخصيا.

حتى لا يكون الأمر مجرد زلة لسان أو «فض مجالس» ثم تعود «ريمة إلى عادتها القديمة».

ونحن فى انتظار بيان رسمى من الجماعة أو بيان من الفارسين عمارة والعريان يؤكدان فيه كل ما سبق أو ينفيانه.. ولهما الاختيار. إما الصمت غير الحكيم وغير المحكم فلن يؤدى إلا إلى ارتيابنا فى أن ما سبق كان تراجعا غير محسوب أو غير متفق عليه ثم لا يلبث أصحابه أن يتراجعوا عن تراجعهم، ليعودوا كما كانوا، وربما أسوأ.

المتحاورون والمشاركون والمعقبون

فى الندوات والأحاديث

فى أجزاء الكتاب الثلاثة

(الحرب ـ السلام ـ الديمقراطية)

(سير ذاتية)

* اللواء أحمد عبد الحليم:

لواء متقاعد خبير بالمركز القومى لدراسات الشرق الأوسط، حاصل على ماجستير فى العلوم العسكرية وزمالة كلية الحرب العليا (أكاديمية ناصر العسكرية فى مصر) وماجستير إدارة أعمال من الجامعة الأميركية فى القاهرة، والزمالة الدولية فى جامعة الدفاع الوطنى الأميركية فى واشنطن، محاضر فى كلية الحرب العليا وكلية الدفاع الوطنى ومعهد القادة التابع لكلية الشرطة والمعهد الديبلوماسى التابع لوزارة الخارجية (مصر)، ومشارك فى مراكز عدة للدراسات والأبحاث داخل مصر وخارجها، شارك فى الكثير من الندوات الدولية وله مقالات فى بعض الصحف العالمية والعربية عن الاستراتيجية والعديد من الدراسات التخصصية فى مركز البحوث للدراسات السياسية فى جامعة القاهرة ومركز الدراسات الاستراتيجية للقوات المسلحة المصرية.

* اللواء أحمد فخر:

رئيس المركز القومى لدراسات الشرق الأوسط فى القاهرة، عضو الوفد المصرى فى لجنة ضبط التسلح والأمن الإقليمى فى المفاوضات متعددة الأطراف الخاصة بالسلام فى الشرق الأوسط، زميل الكلية الملكية لدراسات الدفاع والأمن فى لندن، سبق له العمل مستشارا لرئيس الوزراء المصرى، ومستشارا لمجلس الدفاع الوطنى فى مصر وكان يرأس تحرير مجلة «الدفاع» وعمل مساعدا لوزير

الدفاع المصرى للعلاقات الخارجية، ورئيساً لأكاديمية ناصر العسكرية ولكلية الدفاع الوطنى فى مصر.

* د. أسامة الغزالى حرب:

ولد فى ١٢ أبريل عام ١٩٤٧، رئيس تحرير دورية السياسة الدولية الصادرة عن مؤسسة الأهرام، حصل على بكالوريوس العلوم السياسية عام ١٩٦٩ وعلى ماجستير العلوم السياسية عام ١٩٧٨ ودكتوراه الفلسفة فى العلوم السياسية عام ١٩٨٥ من جامعة القاهرة، عمل باحثاً اقتصاديا فى الجهاز المركزى المصرى للمحاسبات فى الفترة من ١٩٦٩ إلى ١٩٧٧ ثم انتقل للعمل بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى «الأهرام» عام ١٩٧٧، بدأ الكتابة فى صحيفة «الجمهورية» عام ١٩٧٢ ومجلة «الكاتب» عام ١٩٧٣ ثم عمل خبيراً بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى «الأهرام» ورئيساً لوحدة النظم السياسية، ومنسقاً عاماً للتقرير الاستراتيجى الذى يصدر سنوياً عن المركز، وعضواً مؤسساً للمركز العربى لبحوث التنمية والمستقبل، ومحاضرا فى المعهد الديبلوماسى فى وزارة الخارجية المصرية، وعضو المجلس الاستشارى فى وزارة الخارجية، وأستاذا زائرا فى معهد البحوث والدراسات العربية، عضو الجمعية العربية للعلوم السياسية، وعضو مجلس إدارة الجمعية العلمية لتحليل السياسات العامة. كتب عشرات المقالات والدراسات فى العديد من الدوريات المصرية والعربية مثل: «السياسة الدولية»، «المستقبل العربى»، «شئون فلسطينية»، «شئون عربية»، «الكتاب»، وله مؤلفات عدة منها: «الاستراتيجية الإسرائيلية والمقاومة فى الأرض المحتلة» (١٩٧٧)، «الأحزاب السياسية فى العالم الثالث» (١٩٨٧)، «مستقبل الصراع العربى - الإسرائيلى» (١٩٨٧)، «العنف والسياسة فى الوطن العربى» (١٩٨٧)، شارك فى عشرات من مؤتمرات وندوات العلوم السياسية فى مصر والوطن العربى.

* السفير أشرف غربال:

ولد عام ١٩٢٥، حصل على بكالوريوس العلوم السياسية من جامعة القاهرة (فؤاد الأول) عام ١٩٤٥ وفى ١٩٤٩ حصل على درجة الدكتوراه من جامعة هارفارد فى الولايات المتحدة الأميركية. عمل فى السلك الديبلوماسى لأكثر من ٤٠ عاماً ومثل مصر فى الأمم المتحدة فى نيويورك وجنيف كما عمل رئيساً لقسم المصالح المصرية فى واشنطن عام ١٩٦٨، وفى ١٩٧٢ عمل مستشاراً للرئيس الراحل أنور السادات لشئون الأمن القومى، وفى ١٩٧٣ عمل مستشاراً صحافياً للسادات وخلال العام نفسه عين سفيراً لمصر فى الولايات المتحدة الأميركية وفى ١٩٨٥ أُخيل للمعاش.

يعمل حالياً خبيراً اقتصادياً كما عمل استاذاً زائراً فى جامعة جورج تاون فى ١٩٨٧، عضو الجمعية المصرية للقانون الدولى، نشر له بحث عن ميثاق حقوق الإنسان فى مجلة القانون الدولى عام ١٩٥١.

* السيد ياسين:

- ولد فى ١٩٣٣، حصل على ليسانس الحقوق من جامعة الاسكندرية، وفى ١٩٦١ حصل على ماجستير فى العلوم القانونية من جامعة القاهرة أنجز دراسات عليا فى القانون والعلوم السياسية فى جامعة ديجوك فى فرنسا وكلية الحقوق فى جامعة باريس. عمل باحثاً وخبيراً فى المركز القومى المصرى للبحوث الاجتماعية والجنائية من ١٩٥٧ إلى ١٩٧٥.

- شغل منذ ١٩٧٥ منصب مدير مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى صحيفة «الأهرام» المصرية وأصبح الآن مستشار المركز.

- يحاضر فى جامعة القاهرة وعين شمس، والجامعة الأميركية فى القاهرة، ويحاضر كذلك فى جامعة أكسفورد وبرلين وهارفارد ونورث كارولينا وميريلاند وبرنستون.

- عضو الجمعية الدولية لعلم الاجتماع. عضو وزميل الجمعية الدولية للعلوم السياسية، مستشار البحوث فى المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية. أمين عام منتدى الفكر العربى فى عمان.

- من مؤلفاته: «أسس البحث الاجتماعى» (بالاشتراك مع آخرين)، «السياسة الجنائية المعاصرة»، «الشخصية العربية، مفهوم الذات وتصورالآخر».

* **د. إيمانويل ماركس:**

تاريخ الميلاد: ٨ مايو ١٩٢٧ - ميونيخ.

التعليم: من ١٩٤٩ إلى ١٩٥٨

- جامعة اليهود بالقدس، دراسات فى علم الاجتماع والدراسات الشرق أوسطية.

- حصل من جامعة مانشيستر على درجة الدكتوراه فى علم الإنسان الاجتماعى عنوان الرسالة «اجتماعيات البدو فى نجف».

الوظائف:

من ١٩٦٠ إلى ١٩٦٣ زميل أبحاث قسم علم الإنسان الاجتماعى جامعة مانشيستر.

من ١٩٦٣ إلى ١٩٦٧ خريج أبحاث أول قسم علم الإنسان الاجتماعى.

من ١٩٦٤ إلى ١٩٦٨ محاضر قسم علم الاجتماع جامعة تل أبيب.

من ١٩٦٨ إلى ١٩٧١ محاضر أول جامعة تل أبيب.

من ١٩٦٩ إلى ١٩٧٠ خريج أصلى أول - جامعة مانشيستر.

من ١٩٧١ إلى ١٩٧٩ دكتور زميل قسم الاجتماع - جامعة تل أبيب.

من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٥ دكتور زائر جامعة براندير وكاليفورنيا بركلى.

من ١٩٧٦ إلى ١٩٨٢ رئيس إدارة الأبحاث عن البدو الرحل مؤسسة جاكوب بلاستيرن عن أبحاث الصحراء جامعة بن جوريون.

١٩٧٩ دكتور - جامعة تل أبيب.

١٩٨١ دكتور زائر - جامعة كيب تاون.

من ١٩٨٢ إلى ١٩٨٩ رئيس مركز الدراسات الاجتماعية مؤسسة جاكوب بلاستيرن لأبحاث الصحراء، جامعة بن جوريون.

من ١٩٨٩ إلى ١٩٩٠ أكاديمى زائر - برنامج دراسة اللاجئين - جامعة أكسفورد.

١٩٩٢ مدير المركز الأكاديمى الإسرائيلى القاهرة.

المؤلفات:

١٩٦٧ «بدو نجف» مطابع جامعة مانشيستر.

١٩٧١ «بعض الأوجه الاجتماعية والاقتصادية لمخيمات اللاجئين على الضفة الغربية».

١٩٧٤ «معسكر للاجئين على الجبال».

١٩٨٠ «الوجه المركب لإسرائيل».

١٩٨٤ «البدو المتغيرين».

١٩٩٠ «بدو سيرانيقا» دراسات فى القوة الذاتية.

*** السفير تحسين بشير:**

ولد فى ١٩٢٥ حصل على بكالوريوس فى الاقتصاد السياسى من جامعة الأسكندرية (فاروق الأول) عام ١٩٥٠ وماجستير شرف من جامعة هارفارد عام ١٩٥٥.

- عمل معيداً فى قسم الاقتصاد فى كلية التجارة في جامعة الاسكندرية من ١٩٥٠ إلى ١٩٥٦، وعمل ملحقاً صحافياً ضمن وفد مصر لدى الأمم المتحدة من ١٩٥٦ إلى ١٩٥٩، وبين عام ١٩٦٦ و١٩٦٨ تولى مناصب مدير ادارة فلسطين ورئيس مكتب الجامعة العربية فى لندن وباريس ومدير مكتب الجامعة فى نيويورك وتولى من ١٩٦٩ الى ١٩٧٦ منصب الناطق الرسمى باسم مصر ومن ١٩٧٦ مندوب مصر الدائم لدى الجامعة العربية.

- زميل فى مركز الدراسات الدولية فى جامعة هارفارد، سفير مصر فى كندا

من ١٩٨١ الى ١٩٨٥ حصل على نوط الامتياز من الدرجة الأولى وأوسمة من مصر وفرنسا والمملكة العربية السعودية.

* د. جلال أمين:

- ولد فى القاهرة سنة ١٩٣٥، أستاذ الاقتصاد فى الجامعة الأميركية فى مصر، حصل على الدكتوراه فى الاقتصاد من جامعة لندن سنة ١٩٦٤ وابتداء من العام نفسه وحتى ١٩٧٤ عمل مدرسا فى كلية الحقوق فى جامعة عين شمس، وعمل مستشاراً اقتصادياً فى الصندوق الكويتى للتنمية من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٨، كما عمل أستاذاً زائراً فى جامعة كاليفورنيا فى الولايات المتحدة الأميركية خلال العامين الدراسيين ٧٩/ ١٩٨٠، ٨٥/ ١٩٨٦.

- من مؤلفاته باللغة العربية: «المشرق العربى والغرب» و«العرب ونكبة الكويت» و«مصر فى مفترق الطرق» و«تنمية أم تبعية اقتصادية وثقافية؟» و«الدولة الرخوة فى مصر».

وباللغة الإنجليزية: «تمدين الفقر» والذى ترجمه إلى اليابانية وحصل عنه على جائزة الدولة التشجيعية فى مصر سنة ١٩٧٦، و«تقييم المشروعات الاقتصادية وتوزيع الدخل» الذى طبع فى أوكسفورد عام ١٩٧٨.

* جميل مطر:

ولد فى ١٩٣٦، حصل على بكالوريوس فى العلوم السياسية من جامعة القاهرة عام ١٩٥٥ وعلى ماجستير فى التخصص نفسه من جامعة ماكجيل فى مونتريال بكندا عام ١٩٧١. يشغل منذ ١٩٨٨ منصب مدير المركز العربى لبحوث التنمية والمستقبل، وكان من ١٩٨١ إلى ١٩٨٧ يشغل منصب نائب رئيس الإدارة العامة لشئون فلسطين فى جامعة الدول العربية، ومن ١٩٧٧ الى ١٩٨١ شغل منصب مدير الصندوق العربى للمعونة الفنية للدول العربية والأفريقية التابعة للجامعة العربية، وعمل مديراً لإدارة التنسيق والمتابعة فى مكتب الأمين العام للجامعة العربية من ١٩٧٥ إلى ١٩٧٧.

ومن ١٩٧١ إلى ١٩٧٥ شغل منصب رئيس وحدة الشئون الدولية فى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى مؤسسة الأهرام، وكان من ١٩٥٧ إلى ١٩٦٨ موظفاً ديبلوماسياً فى وزارة الخارجية المصرية حيث عمل فى سفارات مصر فى كل من نيودلهى وبكين وروما وسنتياجو وبيونس إيرس.

مؤلف مشارك فى كتاب «النظام الإقليمى العربى» (١٩٨٠) وله عشرات المقالات العلمية فى العلاقات العربية - العربية والعلاقات العربية - الدولية.

*** السفير ديفيد سلطان:**

مولود فى القاهرة - مصر ١٩٣٨/٩/١١.

هاجر إلى إسرائيل ١٩٤٩.

خدم فى قوات الدفاع الإسرائيلية من ١٩٥٨ إلى ١٩٦٠.

شغل عدة مناصب فى وزارة الخارجية من ١٩٦٤ إلى ١٩٧٢.

سكرتير أول للسفارة فى أبيدجان - ساحل العاج من ١٩٧٢ إلى ١٩٧٣.

قنصل للسفارة الإسرائيلية فى هاج - هولندا من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٩.

مدير إدارة بمركز الدراسات السياسية M.F.A من ١٩٧٩ إلى ١٩٨١.

مدير مكتب المصالح الإسرائيلية فى نيروبى - كينيا من ١٩٨٢ إلى ١٩٨٣.

قنصل فى القاهرة - مصر من ١٩٨٣ إلى ١٩٨٥.

قنصل عام فى ميلانو - إيطاليا من ١٩٨٥ إلى ١٩٨٧.

مدير للإدارة العامة لمجلس الوزراء من ١٩٨٧ إلى ١٩٨٩.

مدير عام M.F.A من ١٩٨٩ إلى ١٩٩٢.

سفير إسرائيل فى مصر من ١٩٩٢/١١/١ حتى الآن.

متخصص فى العلوم السياسية وشئون الشرق الأوسط. يتحدث العبرية - الإنجليزية - العربية - الفرنسية - الإيطالية. متزوج.

* د. رفعت محمد السعيد (رفعت السعيد):

- ولد فى ١١ أكتوبر ١٩٣٢ بالمنصورة محافظة الدقهلية، متزوج وله ابن وبنت، حصل على دكتوراه الفلسفة فى التاريخ الحديث للبلدان العربية، دكتوراه العلوم فى التاريخ الحديث، عمل صحفياً بدار أخبار اليوم (١٩٦٤)، ثم صحفياً بمجلة الطليعة، صحفياً بجريدة الأهرام، أمين اللجنة المركزية لحزب التجمع الوطنى الوحدوى، كان سكرتيرا عاما مساعدا للمجلس العالمى للسلام (٧٠ - ١٩٧٢)، من مؤلفاته: الأساس الاجتماعى للثورة العرابية، موسوعة تاريخ الحركة الشيوعية المصرية (خمسة مجلدات) سلسلة قادة العمل السياسى فى مصر (حسن البنا - أحمد حسين - محمد فريد - سعد زغلول - مصطفى النحاس)، شارك فى العديد من المؤتمرات الدولية منها: مؤتمر نصرة الشعوب العربية (١٩٦٩)، المؤتمر العالمى للسلام فى الشرق الأوسط بإيطاليا.

* د. رمزى زكى:

- ولد فى ٩ أكتوبر ١٩٤١، حاصل على دكتوراه فى الاقتصاد من المدرسة العليا للاقتصاد فى برلين عام ١٩٧٤، تدرج فى وظائف التدريس فى معهد التخطيط القومى فى مصر حتى أصبح خبيراً أول بدرجة أستاذ مساعد عام ١٩٧٩ ثم عمل فى المعهد العربى للتخطيط كمستشار فى الكويت منذ عام ١٩٨٣ وحتى الآن وحصل على الأستاذية فى الاقتصاد عام ١٩٨٥.

- عضو الأمانة الفنية للمؤتمر العلمى السنوى للاقتصاديين المصريين الذى تنظمه الجمعية المصرية للاقتصاد السياسى والإحصاء والتشريع فى القاهرة لمدة خمس سنوات.

- عضو نقابة التجاريين المصرية، عضو الهيئة الاستشارية العليا للمعهد العربى للتخطيط وعضو الجمعية العربية للبحوث الاقتصادية.

- له ٢٣ كتاباً عن المشاكل الاقتصادية فى مصر والعالم الثالث، وأشرف على تحرير ستة كتب فى الاقتصاد والتنمية، وله ١٤ دراسة قدمت إلى مؤتمرات

علمية متخصصة وله ١٨ دراسة منشورة فى معهد التخطيط القومى فى مصر ومعهد التخطيط العربى فى الكويت.

- حصل على جائزة الدولة التشجيعية فى الاقتصاد والمالية العامة ووسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى عام ١٩٧٩.

- يعمل حالياً مستشاراً بمعهد التخطيط القومى بالقاهرة.

*** د. سعيد النجار:**

ولد فى ٢١ يناير ١٩٢٢، حصل على دكتوراه فى العلوم الاقتصادية من جامعة لندن، عمل أستاذاً للاقتصاد فى جامعة القاهرة من ١٩٥١ إلى ١٩٦٥، ثم مديراً للأبحاث الاقتصادية فى الأمم المتحدة ومؤتمر التجارة والتنمية من ١٩٦٥ إلى ١٩٧٥، ثم مديراً تنفيذياً للبنك الدولى للإنشاء والتعمير فى واشنطن من ١٩٧٦ إلى ١٩٨٤، وهو يعمل حالياً مستشاراً اقتصادياً وعضواً فى المجالس القومية المتخصصة فى مصر.

- عضو أكاديمية البحث العلمى فى مصر والجمعية المصرية للاقتصاد والإحصاء والتشريع.

- له العديد من المؤلفات فى العلاقات الاقتصادية الدولية ومبادئ الاقتصاد وتاريخ الفكر الاقتصادى والنظام النقدى والمالى الدولى، مثل مصر والبلاد العربية فى الأمم المتحدة والبنك الدولى من ١٩٦٥ إلى١٩٨٤، حصل على جائزة الدولة التقديرية فى العلوم الاجتماعية عام ١٩٩٠.

*** السفير سعيد كمال:**

مواليد نابلس بفلسطين سنة ١٩٢٨.

درس الثانوية فى نابلس وتخرج وحصل على شهادة الثانوية العامة فى كلية النجاح الوطنية التى أصبحت الآن جامعة النجاح بالوطن المحتل، التحق بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية فى بغداد للعام الدراسى ١٩٥٨/٥٧، وكان قد انتظم

فى العمل الوطنى الفلسطينى، ومارس نشاطه فى بغداد دفاعاً عن القضية الفلسطينية والعربية عموماً.

اعتقل فى إبريل ١٩٥٨ فى بغداد، مع مجموعة من زملائه الطلاب الفلسطينيين والعرب، تحت حجة الانتماء إلى جماعةٍ ناصرية ضد النظام الشيوعى تحت قيادة عبد الكريم القاسم، إبان الخلاف الدامى الذى وقع فى العراق، وفى أثناء علاقاته السيئة مع الرئيس عبد الناصر إبان الجمهورية العربية المتحدة، أفرج عنه بالترحيل إلى دمشق فى مايو ١٩٥٨، وتم لقاء مع الرئيس عبد الناصر فى دمشق الذى قرر إلحاق جميع الطلاب المبعدين من العراق فى الجامعات المصرية. التحق بجامعة الاسكندرية كلية التجارة فرع الاقتصاد والعلوم السياسية للعام الدراسى ١٩٥٩/٥٨، وتخرج عام ١٩٦٦ من الاسكندرية.

وأثناء سنوات الدراسة فى مصر أسس مع زملائه الاتحاد العام لطلبة فلسطين فى القاهرة الذى أصبح له خلال أربع سنوات ٦٩ فرعاً فى العالم، وتفرغ للعمل النقابى السياسى من خلال الاتحاد فى القاهرة حيث أصبح عضواً فى اللجنة التنفيذية للاتحاد المذكور لمدة ٦ سنوات، تسلم نائب الرئيس للشئون الداخلية والشئون الخارجية فى فترة لاحقة.

إثر تخرجه فى سنة ١٩٦٦ استمر متفرغا للاتحاد المذكور بينما انتقل للعمل فى المجال الأوسع مسئولاً لقسم التنظيمات الشعبية فى منظمة التحرير الفلسطينية فى القاهرة. وأنهى مسئولياته الطلابية فى عام ١٩٦٩ فى عمان فى المؤتمر الطلابى الذى انعقد فى العاصمة الأردنية وهى الفترة التى انطلق فيها الكفاح المسلح بعد حرب ١٩٦٧.

تسلم فى عام ١٩٧٠ رئاسة قسم الشئون العربية فى الدائرة السياسية مساعداً للأخ خالد الحسن بوصفه الرئيس، ثم تواصل فى القسم نفسه تحت رئاسة الشهيد محمد يوسف النجار عضو اللجنة التنفيذية، وكذلك تحت رئاسة الأخ فاروق القدومى وذلك من الفترة ١٩٧٢ حتى عام ١٩٧٩، انتقل فيها إلى معظم المؤتمرات العربية والإسلامية وعدم الانحياز والأمم المتحدة.

من الفترة ١٩٧٩ وحتى عام ١٩٨٤ احتفظ لنفسه بمنصبه عضوا فى المجلس الوطنى الفلسطينى ومقيما فى القاهرة لمتابعة القضية الفلسطينية وتطوراتها من خلال جمهورية مصر العربية.

فى عام ١٩٨٥ استعاد نشاطه الرسمى مرة أخرى مساعدا لرئيس الدائرة السياسية السيد فاروق قدومى، وركز خلال هذه الفترة على تنمية العلاقات المصرية - الفلسطينية، وتقليل مساحات الخلافات التى كانت تنشأ بين الفترة والأخرى.

فى عام ١٩٨٩ عين أول سفير لفلسطين فى مصر، وحتى تاريخه كما تم تعيينه مندوبا دائما لفلسطين لدى الجامعة العربية عند عودتها للمقر الأم فى القاهرة.

*** سلامة أحمد سلامة:**

ولد فى أول نوفمبر عام ١٩٣٢، متزوج، حصل على ليسانس آداب قسم الفلسفة، وماجستير في الآداب وعلم النفس من جامعة عين شمس، وماجستير فى الصحافة من جامعة مينيسوتا فى الولايات المتحدة الأميركية، كاتب صحفى عمل محرراً بقسم الشئون الخارجية فى جريدة «الأخبار» من ١٩٥٣ إلى ١٩٥٥، ومراسلاً لجريدة الأخبار فى ألمانيا الغربية وأوروبا من ١٩٥٥ إلى ١٩٦٤، رئيس القسم الديبلوماسى فى جريدة «الأخبار» من ١٩٦٤ إلى ١٩٦٨، رئيس قسم التحقيقات الخارجية فى جريدة «الأهرام» من ١٩٦٨ إلى ١٩٦٩، مراسل جريدة «الأهرام» فى أوروبا الغربية من ١٩٦٩ إلى ١٩٧٢، رئيس القسم الخارجى فى جريدة الأهرام من ١٩٧٢ إلى ١٩٧٤، مساعد رئيس التحرير من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٨، نائب رئيس التحرير فى الأهرام من ١٩٧٨ - ١٩٨٠، مدير تحرير جريدة «الأهرام» من ١٩٨٠، عضو مجلس إدارة الأهرام، وعضو المجلس الأعلى للصحافة، وعضو مجلس إدارة مجلة «الدفاع» وعضو لجنة الشئون العربية فى الحزب الوطنى الديموقراطى، كتب العديد من المقالات عن

الشئون الخارجية والعالمية والعلاقات الدولية والعربية والشئون الداخلية المصرية وأحاديث مع عدد من رؤساء العالم فى الشرق والغرب.

* صلاح الدين حافظ:

ولد فى ٨ ديسمبر ١٩٣٨، حصل على ليسانس آداب (صحافة) من جامعة القاهرة عام ١٩٦٠، بدأ حياته العملية بالعمل فى صحف الأخبار والتعاون والشعب والأهرام. نائب رئيس تحرير الأهرام، مدير تحرير الراية القطرية (١٩٨١ - ١٩٨٤) رئيس تحرير مجلة الدراسات الإعلامية (١٩٨٤) المسئول عن الأهرام الدولى والعربى (١٩٨٥) كما عمل أستاذاً محاضراً بجامعة قطر (١٩٨٤ - ١٩٨٥) وبكلية الإعلام جامعة القاهرة (١٩٨٧) انتخب سكرتيراً عاماً لنقابة الصحفيين (١٩٦٧ - ١٩٧١ - ١٩٧٣ - ١٩٧٧) وأميناً عاماً لاتحاد الصحفيين العرب (١٩٧٦ - ١٩٧٨) عضواً مؤسساً لاتحاد الصحفيين الأفارقة وللمركز العربى للدراسات الإعلامية والمنظمة العربية لحقوق الإنسان، عضو المجلس الأعلى للصحافة (١٩٧٥) عضو أول لجنة عربية للدفاع عن الحريات (١٩٧٢)، عضو المجلس الأعلى للمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، عضو اتحاد الكتاب، عضو المعهد الدولى للصحافة بلندن، له مؤلفات: «حرب البوليساريو» (١٩٨١)، «صراع القوى العظمى حول القرن الافريقى» (١٩٨٢)، «أفغانستان الإسلام والثورة» (١٩٨٦)، «الثورة والديموقراطية» (١٩٨٩)، «أحزان حرية الصحافة» (١٩٩٣)، وله العديد من الدراسات والبحوث العلمية والمقالات الصحافية شارك فى الكثير من المؤتمرات الدولية. حصل على الميدالية الذهبية للمنظمة العالمية للصحافيين.

* السفير صلاح بسيونى:

ولد فى ١٢ أكتوبر ١٩٣١، حصل على ليسانس الحقوق من جامعة القاهرة (فؤاد الأول) عام ١٩٥٢، ثم على دبلوم الدراسات العليا فى القانون من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية فى جامعة لندن. عمل وكيلاً للنائب العام المصرى

عام ١٩٥٦ ثم سكرتيراً ثانياً فى إدارة الأبحاث فى وزارة الخارجية المصرية وفى سفارة مصر فى لندن عام ١٩٥٩، وعين نائباً لمدير إدارة المعلومات فى الخارجية المصرية فى ١٩٦٥ وفى ١٩٦٦ عين مديراً لمكتب نائب وزير الخارجية المصرى وفى ١٩٦٧ عين نائباً لمدير المعهد الديبلوماسى المصرى وفى ١٩٦٨ عمل فى سفارة مصر فى أديس أبابا، وفى ١٩٧٢ عين فى منصب المنتدب العام لمنظمة الوحدة الأفريقية لدى المقر الأوروبى للأمم المتحدة فى جنيف، وفى ١٩٧٥ عين سفيراً لمصر فى أثيوبيا وفى ١٩٧٧ عين سفيراً لمصر فى بودابست ثم مديراً لإدارة المعلومات والبحوث والتقديرات فى الخارجية المصرية من ١٩٨٠ إلى ١٩٨٤ ومن ١٩٨٤ إلى ١٩٨٨ شغل منصب سفير مصر فى الاتحاد السوفييتى السابق.

عضو مجلس أمن المركز القومى لدراسات الشرق الأوسط. تم تكليفه بإعادة فتح السفارة المصرية فى لندن عام ١٩٥٩ وفى باريس عام ١٩٦٣، من مؤلفاته: «مصر وحرب السويس» صدر فى ١٩٦٨ وشارك فى العديد من المؤتمرات العلمية والدولية وحصل على وسام الجمهورية من الطبقة الثانية، ووسام الاستحقاق من الطبقة الأولى.

*** المستشار طارق عبد الفتاح سليم البشرى (طارق البشرى):**

ولد فى أول نوفمبر (١٩٣٣) بالقاهرة. متزوج وله ابنان. حصل على ليسانس حقوق من جامعة القاهرة (١٩٥٣). عمل بمجلس الدولة (١٩٥٤)، مستشاراً بمجلس الدولة (١٩٧٤)، نائب رئيس مجلس الدولة (١٩٨٥)، رئيس إدارات الفتوى بالعديد من الوزارات المصرية ومستشاراً قانونياً لعدد من الوزارات والمراكز البحثية والجامعية، وعضو مجالس الوزارات والعديد من الهيئات العامة. أثرى المكتبة العربية بالعديد من المؤلفات منها «الحركة السياسية فى مصر» (١٩٤٥ - ١٩٥٢)، «المسلمون والأقباط فى إطار الوحدة الوطنية»، «الديموقراطية ونظام ٢٣ يولية»، «بين الإسلام والعروبة»، «سعد زغلول يفاوض الاستعمار».

* **اللواء طه المجدوب:**

- ولد عام ١٩٢٦ فى مدينة بورسعيد، وتخرج فى الكلية الحربية عام ١٩٤٨، شارك فى جميع الحروب التى خاضتها مصر ضد إسرائيل، وقبل وأثناء حرب أكتوبر ١٩٧٣ شغل منصب رئيس تخطيط هيئة العمليات فى القيادة العامة للقوات المسلحة المصرية. سافر فى بعثة عسكرية الى لندن عام ١٩٥٢ وحصل على درجة الماجستير فى العلوم العسكرية عام ١٩٥٦، وزمالة أكاديمية ناصر العسكرية العليا فى مصر عام ١٩٧١، كان عضواً فى وفد مصر إلى مؤتمر جنيف للسلام فى ديسمبر ١٩٧٣، وشارك فى التوصل إلى اتفاق فصل القوات الأول بين مصر وإسرائيل أوائل ١٩٧٤ «محادثات الكيلو ١٠١» واتفاق فصل القوات بين سورية وإسرائيل فى يونيو من العام نفسه. كان رئيس وفد مصر العسكرى فى محادثات فض الاشتباك الثانى التى عقدت فى جنيف فى سبتمبر ١٩٧٥، حيث كان يشغل فى ذلك الوقت منصب رئيس هيئة اتصال القوات المسلحة المصرية بالجهات الأجنبية، وفى عام ١٩٧٦ عين سكرتيراً عاماً لمجلس الدفاع الوطنى المصرى، وترأس الجانب العسكرى فى المحادثات التى مهدت لعقد معاهدة السلام مع إسرائيل التى تم التوقيع عليها فى واشنطن فى مارس ١٩٧٩، وابتداء من أبريل من العام نفسه التحق بالعمل سفيراً فى وزارة الخارجية المصرية وكلف بمتابعة تنفيذ بنود معاهدة السلام المصرية - الإسرائيلية وعملية تطبيع العلاقات بين البلدين.

- سفير مصر فى وارسو من ١٩٨٠ إلى ١٩٨٤.

- مساعد وزير الخارجية المصرى من ١٩٨٤ إلى ١٩٨٦ خيث بلغ سن التقاعد عن العمل الرسمى.

- من مؤلفاته كتاب «العقيدة والاستراتيجية العسكرية - الإسرائيلية» ١٩٦٩، وفى عام ١٩٧١ أصدر الجزء الأول من موسوعته «العسكرية الصهيونية - النشأة والتطور» وأصدر الجزء الثانى عام ١٩٧٣. وفى ١٩٧٤ شارك فى

وضع كتاب عنوانه «حرب رمضان - الجولة الرابعة العربية - الإسرائيلية» وفى ١٩٨٩ صدر له عن «دار الهلال» كتاب عنوانه «هزيمة يونيو» وهو يشغل حالياً وظيفة مستشار الشئون الاستراتيجية لصحيفة «الأهرام» المصرية.

*** د. عبد العظيم أنيس:**

- ولد فى عام ١٩٢٣ حصل على درجة الدكتوراه فى الإحصاء الرياضى من جامعة لندن سنة ١٩٥٢، أستاذ غير متفرغ فى كلية العلوم فى جامعة عين شمس، كاتب سياسى، عمل محرراً للشئون العربية فى جريدة «المساء» المصرية بين عامى ١٩٥٧ و١٩٥٨، كما عمل محاضرا فى جامعة لندن بين عامى ١٩٥٥ و١٩٥٦، وشغل منصب مدير إدارة البحوث فى وزارة المال المصرية من ١٩٦٤ إلى ١٩٦٥، وكان رئيساً لمجلس إدارة «دار الكاتب العربى للطباعة والنشر المصرية» من ١٩٦٧ إلى ١٩٦٨.

نشر له نحو ٢٢ بحثا فى دوريات متخصصة عربية وأميركية وأوروبية ومن أبرز مؤلفاته: «فى الثقافة المصرية» بالاشتراك مع محمود أمين العالم و«العلم والحضارة» و«رسائل الحب والحزن والثورة»، و«علماء وأدباء ومفكرون» و«الإصلاح للتعليم أم مزيد من التدهور» و«قراءة نقدية فى كتابة ناصرية».

*** د. عبد العظيم رمضان:**

- أستاذ التاريخ المعاصر فى جامعة المنوفية المصرية وكاتب سياسى فى مجلة «أكتوبر» وفى جريدة «الوفد» وعضو مجلس الشورى المصرى، وعضو المجلس الأعلى للصحافة، ورئيس لجنة التاريخ والآثار فى المجلس الأعلى للثقافة، ورئيس مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر فى هيئة الكتاب المصرية.

له ٣٠ كتابا فى تاريخ مصر والعالم العربى من أهمها: «تطور الحركة الوطنية فى مصر» ثلاثة مجلدات «الإخوان المسلمون والتنظيم السرى»، «الجيش المصرى فى السياسة»، «تحطيم الآلهة حرب يونيو ١٩٦٧» مجلدين «حرب أكتوبر فى محكمة التاريخ»، «مصر فى عصر السادات»، مجلدين أيضا «عبد

الناصر وأزمة مارس»، «تحقيق مذكرات سعد زغلول» أربعة مجلدات «الصراع بين العرب وأوروبا»، «مذكرات السياسيين والزعماء فى مصر»، «المواجهة المصرية - الإسرائيلية فى البحر الأحمر»، «العلاقات المصرية - الإسرائيلية»، «أكذوبة الاستعمار المصرى للسودان»، «صراع الطبقات فى مصر»، «الاجتياح العراقى للكويت فى الميزان التاريخى»، «حرب الخليج فى الميزان التاريخى».

*** د. عبد المنعم سعيد:**

ولد فى ١٩٤٨/١١/٩ - مدير مركز «الأهرام» للدراسات السياسية والاستراتيجية، حاصل على دكتوراه من جامعة شمال الينوى الأميركية سنة ١٩٨٢ فى العلاقات الدولية من مؤلفاته: «العرب ومستقبل السلام العالمى»، «العرب ودول الجوار الجغرافى»، «الجماعة الأوروبية: تجربة التكامل والوحدة»، «حرب الخليج والفكر العربى».

*** د. عصام العريان:**

الأمين العام المساعد لنقابة الأطباء المصريين، وهو من الأعضاء البارزين فى جماعة الإخوان المسلمين، وعضو سابق فى مجلس الشعب (البرلمان) المصرى.

*** د. على الدين هلال:**

مدير مركز البحوث والدراسات السياسية فى جامعة القاهرة رئيس قسم العلوم السياسية فى جامعة القاهرة رئيس قسم العلوم السياسية فى كلية الاقتصاد فى الجامعة نفسها، كان يرأس من ١٩٧٣ الى ١٩٨٦ وحدة النظم السياسية فى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية فى الأهرام وكان عضوا فى المجلس العلمى فى معهد البحوث والدراسات العربية من ١٩٧٥ الى ١٩٧٨. عمل مستشارا لوزير الإعلام المصرى بين عامى ١٩٧٥ و١٩٧٦ ومن ١٩٧٧ الى ١٩٧٩ كان عضوا فى اللجنة القومية للترجمة فى المجلس الأعلى المصرى للفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ورأس من ١٩٨٩ الى ١٩٩٢ الجمعية العربية للعلوم السياسية، وعلى المستوى الدولى كان عضوا فى لجنة خبراء الأمم المتحدة

لدراسة تأثير سباق التسلح على التنمية بين عامى ١٩٧٩ و١٩٨٠ كما كان بين عامى ١٩٩١، و١٩٩٢ عضوا فى لجنة الأمم المتحدة لدراسة موضوع الآثار الاقتصادية والاجتماعية لضبط التسلح واشترك فى عضوية الوفد المصرى فى مؤتمر مدريد للسلام فى الشرق الأوسط وهو من ١٩٨٤ عضو فى مجلس إدارة المعهد الدولى للدراسات الاستراتيجية فى لندن.

من مؤلفاته: «السياسة والحكم فى مصر» وحصل عنه من مصر على وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى فى عام ١٩٧٩، و«تكوين إسرائيل» و«التجديد فى الفكر السياسى المصرى الحديث» و«النظام الإقليمى العربى» و«التطور الديموقراطى فى مصر» و«تحديات الأمن القومى العربى» و«العرب والعالم»، وصدر له باللغة الإنجليزية الكتب التالية: «الإسلام والسلطة»، و«مصر والقوى الكبرى»، و«السياسات الخارجية للدول العربية».

* على سالم:

- كاتب مسرحى، ولد فى ١٣ يناير ١٩٣٦ فى محافظة القليوبية، تولى مسئولية إدارة فرقة العرائس التابعة لمسرح الدولة فى مصر عام ١٩٦٣ ومن ١٩٦٨ إلى ١٩٨٥ تولى الإشراف على قصر ثقافة أسوان، حاصل على منحة روكفلر للعلوم الإنسانية من جامعة ميتشجان عام ١٩٨٩، زميل فى مؤسسة فولبرايت فى سالزبورج - سيمنار ١٩٨١، ألف حوالى ٢٠ مسرحية من أهمها «عفاريت مصر الجديدة»، «انت اللى قتلت الوحش»، «بكالوريوس فى حكم الشعوب»، «مدرسة المشاغبين»، حصل على جائزة المسرح الكوميدى عام ١٩٦٢ وجائزة مسرح الحكيم عام ١٩٦٥.

* فهمى هويدى:

- ولد فى ١٩٣٧ حصل على ليسانس الحقوق من جامعة القاهرة، وبدأ العمل فى صحيفة «الأهرام» المصرية منذ ١٩٥٩، سكرتير الأهرام ١٩٦٥، مساعد رئيس تحرير الأهرام ١٩٨٤، متخصص فى الفكر الإسلامى، أصدر اثنى

عشر كتابا من أهمها: «القرآن والسلطان» و«أزمة الفكر الدينى» و«حتى لا تكون فتنة» و«إيران من الداخل» و«الإسلام والديمقراطية» و«التدين المنقوص» و«تزييف الوعى» و«إحقاقاً للحق»، شارك فى مختلف مراكز الدراسات والأبحاث فى مصر والعالم الإسلامى، وعضو هيئة تحرير مجلة «المسلم المعاصر».

* لطفى الخولى:

- ولد فى ١٩٢٩، حصل على ليسانس الحقوق من جامعة القاهرة (فؤاد الأول) فى ١٩٤٩ عمل محاميا من ١٩٤٩ الى ١٩٦٥، ومشرفا على صفحة الرأى العام فى صحيفة «الأهرام» المصرية من ١٩٦١ الى ١٩٦٦، ثم رئيسا لتحرير مجلة «الطليعة» اليسارية من ١٩٦٥ الى ١٩٧٧، يشرف حاليا على صفحة الفكر القومى فى صحيفة «الأهرام» المصرية، كما يشغل من ١٩٨٨ منصب أمين عام اتحاد كتاب آسيا وأفريقية، عضو وفد مصر فى محادثات السلام فى مدريد. كان عضوا فى مجلس نقابة الصحفيين المصريين وكان مقررا للشئون الخارجية فى اللجنة المركزية للاتحاد الاشتراكى «التنظيم الحاكم سابقا فى مصر»، من ١٩٧١ الى ١٩٧٣، عضو مجلس إدارة مركز دراسات حوض البحر الابيض المتوسط (فرنسا)، أمين الشئون العربية فى حزب التجمع المصرى المعارض، وعضو مؤسس فى الجبهة العربية المشاركة فى الثورة الفلسطينية، أمين عام اللجنة الوطنية المصرية لدعم الانتفاضة الفلسطينية.

- له الكثير من المؤلفات السياسية منها: «فى الواقع المصرى المعارض»، «٥ يونيو الحقيقة والمستقبل»، «الانتفاضة والدولة الفلسطينية» وله مجموعتان قصصيتان هما «رجال وحديد» و«ياقوت مطحون» وثلاث مسرحيات هى: «قهوة الملوك» و«القضية» و«الأرانب».

* د. محمد السيد سعيد:

ولد عام ١٩٥٠، خبير فى مركز الأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية

حصل على الدكتوراه فى العلوم السياسية من جامعة نورث كارولينا الأميركية فى ١٩٨٢ .

محرر التقرير الاستراتيجى العربى الذى يصدر عن الأهرام سنويا، من مؤلفاته: «استيعاب الهجرة فى إسرائيل»، «مستقبل النظام العربى بعد أزمة الخليج»، «الشركات متعددة الجنسية ومستقبل الظاهرة القومية».

*** د. محمد حسن الزيات:**

تاريخ الميلاد: ١٤ فبراير ١٩١٥ .

جهة الميلاد: دمياط، متزوج من ابنة الدكتور طه حسين وله ولدان وبنت.

- المؤهلات: ليسانس آداب جامعة القاهرة عام ١٩٣٩، ماجستير من نفس الجامعة عام ١٩٤٢، دبلوم معهد الدراسات الشرقية من نفس الجامعة عام ١٩٤٢، دكتوراه فى الفلسفة من جامعة اكسفورد ١٩٤٧ .

مدرس بكلية الآداب بجامعة الاسكندرية من ١٩٣٩ وحتى سفره إلى لندن، ١٩٥٢ مستشار بالسفارة المصرية فى واشنطن، ١٩٥٥ قائم بأعمال سفارة مصر فى طهران، ١٩٦٠ مدير ادارة الشئون العربية بوزارة الخارجية، ١٩٦١ مندوب مصر لدى الجامعة العربية، ١٩٦٢ رئيس وفد مصر فى الأمم المتحدة، مارس ١٩٦٤ سفير مصر فى الهند ونيبال، نوفمبر ١٩٦٤ وكيل وزارة الخارجية، أكتوبر ١٩٦٧ رئيس هيئة الاستعلامات، ١٩٦٩ عاد ليرأس وفد مصر فى الأمم المتحدة، يناير ١٩٧٢ وزير الإعلام، سبتمبر ١٩٧٢ وزيرا للخارجية، ٣٠ أكتوبر ١٩٧٣ ثم مستشارا للرئيس السادات للشئون الخارجية، ١٩٧٥ أحيل الى التقاعد لبلوغه سن الـ٦٠، ١٩٨٣ عضو بالأمانة العامة للحزب الوطنى الديموقراطى الحاكم، ١٩٨٤ انتخب عضوا فى مجلس الشعب ورئيسا للجنة الثقافية والإعلام به، ١٩٨٤ رئيس لجنة الإعلام والثقافة وبرلمان وادى النيل، ١٩٨٧ رئيس لجنة الشئون العربية فى مجلس الشعب، ١٩٨٩ عضو المجلس الأعلى للصحافة، ١٩٩١ اعتزل العمل السياسى وتفرغ للكتابة.

- أوسمة حصل عليها: وسام الجمهورية من الطبقة الثانية ٧ مارس ١٩٦٤، وسام نجمة الصومال ١٥ مارس ١٩٦٧ تقديرا لدوره فى استقلال الصومال عام ١٩٦٠ كعضو فى اللجنة الاستشارية الصومالية، وشاح النيل أعلى الأوسمة المصرية ١٧ فبراير ١٩٧٥، وسام الاستحقاق ١٩٨٤.

- مؤلفاته: له كتاب «ما بعد الأيام» يتضمن سيرة «طه حسين» ومؤلف «تأثير السياسة الإيرانية فى الأدب السياسى العربى فى قرون الإسلام الثلاثة الأولى».

*** د. محمد سليم العوا:**

ولد فى ١٩٤٢ حاصل على دكتوراه فى القانون المقارن من جامعة لندن مشتغل بالفكر الإسلامى، أستاذ غير متفرغ فى كلية الحقوق فى جامعة الزقازيق المصرية، ويعمل أيضا محاميا أمام محكمة النقض فى مصر.

من أبرز مؤلفاته: «النظام السياسى فى الدولة الإسلامية»، «الأقباط والإسلام»، «الأزمة الدستورية والسياسية فى مصر»، «النظام الجنائى الاسلامى»، «العبث بالإسلام فى أزمة الخليج».

*** محمد سيد أحمد:**

كاتب صحفى فى «الأهرام» و«الأهالى» والأخيرة هى لسان حال حزب التجمع المصرى المعارض، وله كتابات فى صحف أخرى، حتى وقت قريب كان يحتل مركزا قياديا فى حزب التجمع إلا أنه اختار فى الفترة الأخيرة التفرغ تماما للكتابة الأسبوعية فى إطار الإعداد لكتاب عن التطورات الدولية الأخيرة وانعكاساتها على العالم العربى ومن أهم الكتب التى أصدرها «بعد أن تسكت المدافع» الذى صدر عام ١٩٧٥ باللغة العربية وترجم إلى لغات عدة منها العبرية، «مصر بعد المعاهدة» عام ١٩٨٠، و«مستقبل النظام الحزبى فى مصر» عام ١٩٨٤.

* المشير محمد عبد الغنى الجمسى:

ولد فى سبتمبر ١٩٢١ فى قرية البتانون فى محافظة المنوفية تخرج فى المدرسة الحربية فى أول نوفمبر ١٩٣٩، وفى كلية أركان الحرب عام ١٩٥١، ودرس فى الأكاديمية العليا العسكرية، تولى إدارة المدرعات عام ١٩٤٤، وقيادة الألاى الخامس مدرعات فى منطقة القناة فى حرب السويس ١٩٥٦.

تولى رئاسة أركان حرب سلاح المدرعات ١٩٥٧، وقيادة اللواء الثانى مدرعات ١٩٥٨، ثم التحق ببعثة مدرعات فى أكاديمية فرونز فى الاتحاد السوفييتى (السابق) عام ١٩٦٠، ورقى إلى رتبة لواء فى يوليو ١٩٦٥، وتولى رئاسة عمليات القوات البرية ١٩٦٦.

تولى رئاسة أركان حرب الجيش الثانى ١٩٦٧، ونائب مدير المخابرات الحربية ١٩٦٨، ورئيس هيئة عمليات القوات الاتحادية ١٩٧٠، ورئيس هيئة التدريب ١٩٧١، ورئيس هيئة عمليات القوات المسلحة ١٩٧٢، رقى إلى رتبة فريق فى فبراير ١٩٧٤ وعين وزيرا للحربية وقائدا عاما للقوات المسلحة فى العام نفسه.

فى عام ١٩٧٥ عين قائدا عاما للجبهات العربية الثلاث ونائبا لرئيس الوزراء المصرى مع احتفاظه بمنصب وزير الحربية كما مثل مصر فى الهيئة العربية للتصنيع.

فى عام ١٩٧٨ عين مستشارا عسكريا لرئيس الجمهورية ورقى الى رتبة مشير عام ١٩٧٩.

رأس الوفد المصرى فى اجتماعات اللجنة العسكرية الإسرائيلية المصرية فى ١٢ يناير ١٩٧٨.

منح وسام الملك عبد العزيز من الدرجة الممتازة عام ١٩٧٤، ووسام نجمة الصومال عام ١٩٧٨ ووسام الاستحقاق القومى الفرنسى فى عام ١٩٧٨ أيضا.

* د. محمد عصفور:

محام وكاتب سياسى مصرى ولد فى عام ١٩٢٢، عضو فى الهيئة العليا لحزب الوفد الجديد، رئيس لجنة الشئون الدستورية فى الحزب نفسه، تقلد وظائف عدة فى دار قضايا الدولة ومجلس الدولة فى مصر، وعمل من ١٩٨١ الى ١٩٨٣ أستاذا للعلوم السياسية فى جامعة تونس.

له ما لا يقل عن عشرة مؤلفات فى العلوم الإنسانية، ومن أبرز مؤلفاته السياسية والقانونية «الحرية فى الفكرين الديموقراطى والاشتراكى»، و«أزمة الحريات فى المعسكرين الغربى والشرقى» و«سيادة القانون» و«استقلال السلطة القضائية» و«الدولة البوليسية» و«كارثة الخليج وأزمة الشرعية فى العصر الأميركى».

* د. محمد عمارة:

كاتب ومفكر إسلامى، حاصل على ماجستير ودكتوراه فى العلوم الإسلامية تخصص فلسفة إسلامية، عمل باحثا فى وزارة الثقافة فى ١٩٦٩ ثم مستشارا فى الهيئة المصرية العامة للكتاب.

من مؤلفاته «نشأة الأحزاب الإسلامية» و«الإسلام والسلطة الدينية» و«الإسلام والثورة» و«المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية» و«معارك العرب ضد الغزاة» و«عالم المنهج الإسلامى» و«القرآن نظرة عصرية جديدة» (بالاشتراك مع آخرين) حاصل على جائزة جمعية «أصدقاء الكتاب فى لبنان» ١٩٧٣ وجائزة الدولة التشجيعية ووسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى من مصر ١٩٧٧.

* الفريق أول محمد فوزى:

ولد فى ٥ مارس سنة ١٩١٥ فى القاهرة، متزوج وله ابن واحد وأربع بنات، حصل على ماجستير العلوم العسكرية وتخرج من كلية الحرب العليا. تولى العديد من المناصب العسكرية، منها قائد آلاى م/ط، وقائد مجموعة

مدفعية م/ط، كبير معلمى الكلية الحربية، مدير الكلية الحربية، رئيس هيئة أركان حرب القوات المسلحة المصرية إبان حرب يونيو، القائد العام للقوات المسلحة ووزير الحربية بعد الحرب وحتى ١٩٧١.

حصل على وسام الوشاح الأكبر من كمبوديا، ووسام التقدير من طبقة شيفاليه من الكاميرون، والوسام العسكرى من الطبقة الثانية من المغرب، ووسام الوشاح الأكبر من أثيوبيا، حصل على نيشان شتورا الأفغانى من الدرجة الرابعة والعديد من الميداليات والأنواط العسكرية، أمضى فترة فى السجن بعد أن حوكم فى قضية ١٥ مايو ١٩٧١ التى اتهم فيها الرئيس السادات مجموعة على صبرى بمحاولة قلب نظام الحكم فى مصر.

*** د. محمد نور فرحات:**

الأستاذ بكلية الحقوق فى جامعة الزقازيق المصرية، مدير مركز الدراسات القانونية التابع لاتحاد المحامين العرب (مقره فى القاهرة)، عضو مجلس إدارة المعهد العربى لحقوق الإنسان (مقره فى تونس)، مقرر اللجنة القانونية بالمنظمة العربية لحقوق الإنسان.

من مؤلفاته: «المجتمع والشريعة والقانون»، «الفكر القانونى والواقع الاجتماعى»، «تاريخ النظم الاجتماعية والقانونية». وله العديد من الكتابات فى الصحف والدوريات العربية تتناول بالتحليل أطروحات الإسلام السياسى.

*** السفير محمد وفاء حجازى:**

ولد فى الاسكندرية عام ١٩٢٩، حصل على بكالوريوس العلوم العسكرية عام ١٩٤٩ وليسانس الآداب قسم صحافة من جامعة القاهرة عام ١٩٦٠، عين سكرتيرا أول لبعثة مصر الدائمة فى الأمم المتحدة عام ١٩٥٨، وفى عام ١٩٦٤ شغل منصب مدير إدارة المعلومات فى وزارة الخارجية المصرية، وعين مستشارا فى سفارة مصر فى موسكو عام ١٩٦٧ ثم وزيرا مفوضا، وشغل فى عام ١٩٧٢

منصب مدير ادارة غرب أوروبا فى وزارة الخارجية المصرية ثم سفيرا لمصر فى بنجلاديش من عام ١٩٧٣ حتى عام ١٩٧٩ حيث شغل منصب مدير ادارة الصحافة فى وزارة الخارجية المصرية. عين سفيرا لمصر لدى تركيا عام ١٩٨١ ثم مساعدا لوزير الخارجية عام ١٩٨٥. أنجز أبحاثا عدة حول الصراع العربى - الإسرائيلى والعلاقات العربية - العربية وتطور العلاقات بين القوى الكبرى، ويكتب مقالات بشكل غير منتظم فى صحف مصرية وعربية مثل «روزاليوسف» و«صباح الخير» و«الأهرام» و«الوطن» الكويتية و«الحياة».

*** د. محمود أباظة:**

ولد عام ١٩٤٨ وتخرج فى كلية الحقوق فى جامعة القاهرة سنة ١٩٧٠، أقام فى باريس من ١٩٧٠ الى ١٩٨٠ لإنجاز دراسات عليا فى القانون وخلال تلك الفترة مارس مهنة المحاماة فى العاصمة الفرنسية لمدة ست سنوات، سكرتير الجمعية العمومية لحزب «الوفد»، رئيس لجنة الشباب، عضو هيئة مكتب الحزب نفسه.

*** محمود امين العالم:**

ولد فى ١٨ فبراير ١٩٢٢، حاصل على ماجستير فى الفلسفة من جامعة القاهرة، عمل أمين مخزن فى مدرسة الأورمان عام ١٩٤٠، ثم موظفا إداريا فمترجما فى كلية الآداب فى جامعة القاهرة من ١٩٤٤ إلى ١٩٤٧ وفى عام ١٩٥٢ عمل أمينا لمكتبة الكلية نفسها ثم مدرسا مساعدا بها فى عام ١٩٥٤. فى عام ١٩٦٧ عين رئيسا للهيئة المصرية العامة للكتاب ورئيسا لهيئة المسرح فى عام ١٩٦٨، ورئيسا لمؤسسة «أخبار اليوم» الصحافية من ١٩٦٩ الى ١٩٧٠، وفى عام ١٩٧٣ عمل أستاذا زائرا فى أكسفورد وفى ١٩٨٠ عمل مدرسا فى جامعة باريس.

هو عضو اتحاد الأدباء العرب واتحاد الأدباء المصريين ونقابة الصحفيين المصرية، قدم العديد من المؤلفات منها: «فى الثقافة المصرية»، «معارك فكرية»،

«الوجه والقناع فى المسرح العربى المعاصر»، «الثقافة والثورة»، «فلسفة المصادفة»، «تأملات فى عالم نجيب محفوظ»، «الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر»، «توفيق الحكيم مفكرا وفنانا»، «ثلاثية الرفض والهزيمة»، حصل على جائزة الشيخ مصطفى عبد الرازق للفلسفة عام ١٩٥٥ .

* د. مراد غالب:

من مواليد ١٩٢١ بمحافظة الشرقية، حصل على بكالوريوس الطب والجراحة ١٩٤٥، دبلوم جراحة عامة، ثم ماجستير جراحة، عمل أستاذا بكلية الطب ١٩٥٠ - ١٩٥٣، انتدب من الجامعة للبعثة الديبلوماسية بموسكو حيث شغل وظيفة سكرتير السفارة المصرية بموسكو، ثم ترك مهنة الطب، وعمل مدير مكتب رئيس الجمهورية للشئون السياسية ديسمبر ١٩٥٩، عين نائبا لوكيل وزارة الخارجية، ثم رقى الى درجة سفير، عين الامين العام للشئون السياسية بوزارة الخارجية، ثم سفيرا لمصر فى الاتحاد السوفياتى ١٩٦١، سفيرا فوق العادة مفوضا لدى حكومة منغوليا الشعبية فى ١٤ يوليو ١٩٦٩ الى جانب عمله كسفير لمصر فى الاتحاد السوفييتى، عين وزيرا للدولة للشئون الخارجية فى ١٩ سبتمبر ١٩٧١، وزيرا للخارجية فى ١٧ يناير ١٩٧٢، ثم وزير الإعلام من مارس ١٩٧٣، سفير مصر فى يوغوسلافيا إبريل ١٩٧٤، استقال من منصبه ١٩٧٧، انتخب رئيسا لمنظمة التضامن الأفراسيوى نوفمبر ١٩٨٨، وقد حضر ومثل مصر فى العديد من المؤتمرات المحلية والدولية، منح وسام «نثر الازتيك» المكسيكى ٢٧ مارس ١٩٦١ .

* د. مصطفى محمد مصطفى الفقى (مصطفى الفقى):

مواليد ١٤ نوفمبر ١٩٤٤

تخرج من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية «جامعة القاهرة» عام ١٩٦٦، والتحق بالسلك الدبلوماسى المصرى فى نفس العام.

دكتوراه الفلسفة فى علم السياسية من جامعة لندن عام ١٩٧٧ .

اشتغل بالعمل السياسى منذ سنوات دراسته الجامعية وتبوأ مواقع قيادية فى النشاط الطلابى والشبابى وحصل على الجائزة الأولى فى «المقال السياسى» من المجلس الأعلى للعلوم والفنون والآداب عام ١٩٦٦.

عمل نائباً للقنصل وسكرتيراً دبلوماسياً بالسفارة المصرية فى لندن ثم مستشاراً للسفارة المصرية فى نيودلهى.

عمل سكرتيراً للسيد رئيس جمهورية مصر العربية للمعلومات والمتابعة ثم رئيساً لمكتب المعلومات والمتابعة برئاسة الجمهورية (يوليو ١٩٨٥ حتى أكتوبر ١٩٩٢).

وزير مفوض «أمين عام المجلس الاستشارى للسياسة الخارجية» بوزارة الخارجية منذ أكتوبر ١٩٩٢.

قام بالتدريس فى الجامعة الأميركية بالقاهرة لمدة خمسة عشر عاما (٧٨ - ١٩٩٣) ويشارك فى مناقشة الرسائل العلمية فى الجامعات المصرية إلى جانب محاضراته العامة فى الجامعات والهيئات العلمية والسياسية فى مصر وخارجها.

له عدد كبير من المقالات المنشورة فى الدوريات العربية والإنجليزية.

عضو فى الوفد المصرى لمؤتمرات القمة العربية والأفريقية والدولية خلال فترة عمله بمكتب السيد رئيس جمهورية مصر العربية.

عضو المجلس الأعلى للثقافة «لجنة العلوم السياسية».

يحمل عدداً من الأوسمة والنياشين من جمهورية مصر العربية وبعض الدول الأجنبية.

صدرت له الكتب التالية:

١- «الأقباط والسياسة المصرية»، «الشعب الواحد والوطن الواحد»، (مطبعة أكاديمية ناصر ١٩٧٠).

٢- «الشعب الواحد والوطن الواحد» (مع آخرين). (الأهرام ١٩٨١) تقديم د. بطرس غالى.

٣- «الأقباط فى السياسة المصرية»... رسالة الدكتوراه بالإنجليزية ومنشورة باللغتين العربية والإنجليزية، (دار الشروق - ١٩٨٥ والهيئة العامة للكتاب ١٩٩١).

٤- «الإسلام فى عالم متغير» (الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣).

٥- «لقاء الأفكار»، (الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٣).

٦- «حوار الأجيال»، (دار الشروق ١٩٩٣).

٧- «تجديد الفكر القومى»، (دار الشروق.. ١٩٩٣).

* د. منى مكرم عبيد:

عضو مجلس الشعب المصرى (عضو الشعبة البرلمانية ولجنة الشئون الخارجية فى المجلس) كانت عضوة بارزة فى الهيئة العليا لحزب الوفد المصرى المعارض قبل أن يختارها الرئيس المصرى حسنى مبارك العام الماضى ضمن الأعضاء العشرة الذين يكفل له الدستور تعيينهم فى مجلس الشعب، وسبق أن مثلت حزب الوفد فى الانتخابات البرلمانية التى جرت فى عامى ١٩٨٤ و١٩٨٧ عن إحدى دوائر محافظة القاهرة. وهى بعد أن أتمت دراستها فى جامعة القاهرة، درست فى جامعة هارفارد فى الولايات المتحدة الأميركية وتقوم حاليا بتدريس علم الاجتماع السياسى فى الجامعة الأميركية فى القاهرة وفى المعهد الدبلوماسى التابع لوزارة الخارجية المصرية ويتركز اهتمامها على نشر الفكر الليبرالى من جميع نواحيه الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وهى من مؤسسى المنظمة العربية لحقوق الانسان وسبق لها أن حاضرت فى عدد من الجامعات الأميركية والأوروبية والأفريقية.

مثلت مجلس الشعب المصرى فى عديد من المؤتمرات البرلمانية من ضمنها المجلس الأوروبى فى سالزبورغ ولها كتابات عديدة فى المجلات والصحف بالانكليزية والفرنسية والعربية، وصدر لها أخيرا كتاب «مكرم عبيد .. خطب

ومواقف» عن الهيئة المصرية للكتاب، هى تنتمى إلى عائلة الزعيم المصرى مكرم عبيد. وهى أيضا عضو فى المجلس القومى للطفولة والأمومة، وتعمل مستشارة وباحثة فى مركز (ابن خلدون) للدراسات الإنمائية وعضو مجلس المستشارين في المجلس القومى لدراسات الشرق الاوسط.

* د. ناصيف حتى:

- ولد في بيروت فى ٢٢ ديسمبر ١٩٥٢، خبير لبنانى فى الشئون الدولية، أستاذ غير متفرغ فى الجامعة الأميركية فى مصر حصل على درجة الدكتوراه فى العلاقات الدولية من جامعة جنوب كاليفورنيا الأميركية سنة ١٩٨٠، وعمل محاضرا لسنوات عدة فى الجامعة نفسها وكذلك فى الجامعة الأميركية فى بيروت وفى جامعات عدة فى أوروبا، وهو يعمل فى الجامعة العربية منذ ١٩٨١ وحتى الأن كخبير فى الشئون السياسية. من مؤلفاته: «النظرية فى العلاقات الدولية» «الوطن العربى والقوى الخمس الكبرى»

* د. هبة حندوسة:

- رئيس قسم الدراسات الاقتصادية فى الجامعة الأميركية فى مصر، المدير التنفيذى لمنتدى البحوث الاقتصادية للدول العربية وإيران وتركيا، حصلت على بكالوريوس فى الاقتصاد من الجامعة الأميركية فى القاهرة عام ١٩٦٦، ثم على الماجستير والدكتوراه من جامعة لندن. تشغل منصب مستشار وزير الصناعة المصرى منذ عام ١٩٧٩، كما عملت مستشارا فى وزارة الاقتصاد المصرية، ومستشارا للبنك الدولى في دول عدة منها تونس ومصر وتركيا.

* د. وحيد عبد المجيد:

- ولد عام ١٩٥٦ وبدأ العمل فى مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية في صحيفة «الأهرام» المصرية وهو حاليا رئيس وحدة الشئون العربية فى المركز نفسه.

حصل على درجة الدكتوراه فى العلوم السياسية من جامعة القاهرة فى

موضوع «الديموقراطية الداخلية فى الأحزاب السياسية المصرية» عام ١٩٩٣؛ حصل على درجة الماجستير فى العلوم السياسية من جامعة القاهرة فى موضوع «الأساس الاجتماعى لحزب الوفد الجديد» ١٩٨٧.

- عمل مديرا لمكتب مركز دراسات الوحدة العربية فى القاهرة من ١٩٨٩ الى ١٩٩٢.

« المؤلف د. عمرو عبد السميع »

* مساعد رئيس تحرير الأهرام ومدير مكتب الأهرام فى بريطانيا.
* مواليد ٤/١١/ ١٩٥٥.
* بكالوريوس إعلام/ صحافة ١٩٧٦.
* الماجستير إعلام/ صحافة ١٩٨٠ [تقدير ممتاز]
* الدكتوراه إعلام/ صحافة ١٩٨٤ بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بالطبع والتبادل.
* عمل معيداً ومدرساً مساعداً ومدرساً بكلية الأعلام ـ جامعة القاهرة حتى عام ١٩٨١.
* عمل مديراً لمكتب الشركة السعودية للأبحاث والتسويق بالقاهرة، ونائباً لرئيس تحرير مجلة (المجلة) فى لندن من ١٩٨١ ـ ١٩٨٥
* عمل مديراً لمكتب صحيفة الحياة ومديراً للتحرير مجلة الوسط من ١٩٨٩ ـ ١٩٩٥.
* حاصل على جائزة نقابة الصحفيين فى الحوار الصحفى ١٩٨٩.
* حاصل على جائزة على ومصطفى أمين عن مؤلفاته فى الحوار الصحفى عام ١٩٩٤.

* **مؤلفاته:**

الإسلاميون: حوارات حول المستقبل ـ النصارى: حوارات حول المستقبل ـ المتطرفون: ندوات ودوائر حوار ـ اليمين واليسار: حوارات حول المستقبل ـ حوارات الحب والفن والحرية ـ من الأدب الساخر: كفاحى، السادات والكاريكاتير السياسى.

* تحت الطبع: عبد الناصر والكاريكاتير السياسى ـ من الأدب الساخر: الأشرار.

المحتويات



بهذا الكتاب يستكمل د. عمرو عبد السميع المجموعة الأولى من مشروع الحوار الكبير الذى خاض غماره فى السنوات الأخيرة، مستخدماً منابر متعددة فى الصحافة المصرية والعربية، ومبلوراً تياراً جديداً فى استخدام فن الحوار الصحفى استخداماً سياسياً، وثقافياً، ووظيفيًا فى آن.

وفي هذا الجزء من «أحاديث الحرب والسلام والديموقراطية»، يقترب الكاتب ـ بالحوار ـ لجمع الشهادات، ودراسة مواقف الأضداد فى حدث الانتقال إلى ممارسة الديموقراطية عبر الحرب.. أو من حدث الانتقال إلى ممارسة الحرية.

الحرية.. والتفكير الحر فى الهواء الطلق وهما ـ بهذا المعنى ـ الوعاء الطبيعى، أو فلنقل الوحيد، لإعمال الخيال، ومن ثم الابتكار والاختراع، ومراكمة هذا التراث الحضارى، طبقة وراء أخرى، بما يحدد المستوى الذى تقف فيه أمة من الأمم أو شعب من الشعوب.

وهذه الحرية، أو التفكير الحر، ومدى توافرهما في حقبة تاريخية معينة، هما وحدة القياس الاجتماعية والسياسية التى تحدد الكثير من أسباب الهزائم والانتصارات لأمة ما فى هذه الحقبة.

ولعلنا نذكر أن تفسيرات ذات أرجحية مناسبة، لهزيمة ١٩٦٧، ولنصر ١٩٧٣ تعتمد ـ كثيراً ـ على مدى الحرية المتاحة من عدمها فى الفترتين.

الناشــر